OS PENSADORES

XXV

IMMANUEL KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PURA
E
OUTROS TEXTOS FILOSÓFICOS

Seleção de **Marilena de Souza Chauí Berlinck**

EDITOR: VICTOR CIVITA

Sumário

CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Tradução de **Valério Rohden**

* Traduzido do original alemão, 2.ª edição (B), que tem por título: *Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1787.*

Prefácio à segunda edição

Se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, deixa-se julgar logo a partir do resultado. Quando, após muito preparar-se e equipar-se, apenas se chega ao fim, se cai em dificuldades ou, para alcança-lo, se precisa freqüentemente voltar atrás e tomar um outro caminho; quando se torna igualmente impossível aos diversos colaboradores porem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deva ser perseguido: então se pode estar sempre convencido de que um tal estudo se acha ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo um simples tatear; e é já um mérito para a razão descobrir esse caminho onde ela o puder, mesmo que deva abandonar como vã muita coisa contida no fim tomado anteriormente sem reflexão.

Que a *Lógica* tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho seguro, depreende-se do fato de ela não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás, desde que não se considere como correção a supressão de algumas dispensáveis sutilezas ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança da ciência. É de admirar-se ainda de que ela até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante e, por conseguinte, segundo toda a aparência, parece estar completa e acabada. A tentativa de alguns modernos de ampliá-la através da introdução de capítulos, seja *psicológicos,* sobre as diversas faculdades do conhecimento (a imaginação, o sentido de humor), seja *metafísicos,* sobre a origem do conhecimento ou sobre os vários modos de certeza conforme a diversidade dos objetos (sobre o idealismo, o ceticismo, etc.), seja *antropológicos,* sobre preconceitos (suas causas e seus antídotos), provém da sua ignorância da natureza singular desta ciência. Confundir os limites das ciências entre si não constitui um aumento e sim uma desfiguração das mesmas. O limite da Lógica acha-se determinado de maneira bem precisa, por ser ela uma ciência que expõe circunstanciadamente e prova de modo rigoroso unicamente as regras formais de todo o pensamento (seja ele *a priori* ou empírico, tenha ele a origem ou o objeto que quiser, encontre ele em nosso ânimo obstáculos acidentais ou naturais).

A Lógica deve a vantagem do seu sucesso simplesmente à sua limitação, pela qual ela se autoriza e mesmo se obriga a abstrair de todos os objetos do conhecimento e das suas diferenças, de modo a não se ocupar o entendimento

nela com nada mais do que consigo mesmo e com sua forma. Para a razão devia ser, naturalmente, muito mais difícil encetar o caminho seguro da ciência, quando ela trata não somente de si mesma, mas também de objetos. Por isso constitui também a Lógica como propedêutica apenas uma espécie de vestíbulo das ciências e, quando o assunto é o conhecimento, pressupõe-se uma Lógica para o seu julgamento, devendo-se, porém, procurar a sua aquisição nas própria e objetivamente chamadas ciências.

Enquanto deve haver razão nas ciências, algo precisa ser conhecido nelas *a priori* e o conhecimento da razão pode relacionar-se com o seu objeto de dois modos, ou meramente para *determinar* a este e seu conceito (que deve ser dado de outra maneira), ou também para *torná-lo real.* O primeiro é o *conhecimento teórico,* o segundo o *conhecimento prático* da razão. A parte pura de ambos — não importa quão grande ou pequeno seja o seu conteúdo —, ou seja, aquela parte em que a razão determina o seu objeto de modo completamente *a priori,* deve ser exposta antes sozinha, sem confundir com ela o que provém de outras fontes; pois constitui uma economia de má qualidade gastar cegamente todos os ganhos sem poder distinguir depois, quando ela entra em dificuldades, qual parte dos rendimentos pode arcar com a despesa e de qual parte se deve cortá-la.

Matemática e *Física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar os seus *objetos a priori,* a primeira de modo inteiramente puro, a segunda pelo menos em parte, mas tomando ainda como medida outras fontes de conhecimento que a da razão.

A *Matemática* encetou, desde os tempos mais remotos alcançados pela história humana, com o admirável povo grego, o caminho seguro de uma ciência. Apenas não se deve pensar que lhe tenha sido tão fácil como à Lógica, em que a razão só se ocupa consigo mesma, encontrar esse caminho real ou, mais ainda, traçá-lo para si mesma. Creio, antes, que ela tenha permanecido por longo tempo (sobretudo entre os egípcios) no simples tatear e essa transformação se deva atribuir a uma *revolução,* que a feliz idéia de uma única pessoa realizou, numa tentativa a partir da qual não se podia mais errar no rumo a empreender, e assim estava encetado e traçado para todos os tempos e em distâncias infinitas o caminho seguro de uma ciência. A história desta revolução na maneira de pensar, aliás da transformação produzida pelo primeiro passo do descobrimento deste novo bem como a da feliz pessoa que a levou a efeito, não chegou até nós. Não obstante, prova a lenda transmitida a nós por Diógenes Laércio — que nomeia o suposto descobridor dos menores elementos das demonstrações geométricas, não carentes segundo o julgamento comum de uma única prova — que a lembrança da transformação produzida pelo primeiro passo do descobrimento deste novo caminho tenha parecido extremamente importante aos matemáticos e se tenha tornado por isso mesmo inesquecível. O primeiro a demonstrar o *triângulo eqüilátero* (tenha-se ele chamado Tales ou tenha tido outro nome qualquer) teve uma revelação; pois achou que não devia indagar o que via na figura ou no simples conceito, para aprender através disso as suas propriedades, mas que devia produzir (por construção) o que segundo conceitos pensava e se representava a si pró-

prio *a priori,*[1] e que, para saber de modo seguro algo *a priori,* não devia acrescentar nada à coisa a não ser o que resultasse necessariamente do que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito.

A Ciência da Natureza desenvolveu-se muito mais lentamente até encontrar o largo caminho da ciência; pois faz apenas um século e meio que a proposição do engenhoso Bacon de Verulamo em parte a ensejou e em parte a ativou, uma vez que já se andava ao seu encalço, e que igualmente só pôde ser esclarecida por uma súbita revolução na maneira de pensar. Não pretendo considerar aqui a Ciência da Natureza senão na medida em que ela se apóia sobre princípios *empíricos.*

Quando Galileu deixou rolar suas esferas sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando Torricelli deixou o ar carregar um peso que ele se representara de antemão como sendo igual ao de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando, ainda mais tarde, Stahl transformou metais em cal e esta de novo em metal, suprimindo-lhes ou restituindo-lhes algo: [2] isso foi uma revelação para todos os pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão só vê o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela deve ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e deve obrigar a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar, porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço. Do contrário não se ligariam entre si numa lei necessária observações feitas ao acaso, sem um plano projetado anteriormente, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão deve ir à natureza tendo em uma das mãos os princípios, segundo os quais apenas fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra a experimentação que imaginou segundo os seus princípios, na verdade para ser instruída por ela, não porém na qualidade de um escolar que se deixa ditar tudo o que o mestre quer, e sim na de um juiz, cujas funções obrigam as testemunhas a responder às questões que ele lhes propõe. E assim até mesmo a Física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à idéia de procurar na natureza (não lhe atribuir) o que ela deve aprender da natureza segundo o que a própria razão coloca nela e que ela não poderia saber por si própria. Desse modo foi a Ciência da Natureza levada pela primeira vez para o caminho seguro de uma ciência, já que por muitos séculos nada mais havia sido do que um simples tatear.

A *Metafísica,* um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que se eleva completamente acima do ensinamento da experiência através de simples conceitos (não como a Matemática, através de aplicação da mesma à intuição), na qual portanto a razão deve ser aluna de si própria, não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência. Não se toma com isso em consideração o fato de ela ser mais antiga do que todas

[1] Na tradução desta passagem controversa, segui a sugestão de Adickes, também adotada por Giorgio Colli, em sua tradução italiana da *Crítica da Razão Pura* (Cf. Immanuel KANT, *Critica della Ragione Pura.* Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Giulio Einaudi Editore, 1957, p. 828). (N. do T.)

[2] Não sigo aqui exatamente o fio da história do método experimental, cujos primórdios não são sequer bem conhecidos.

as demais e de que sobreviveria mesmo que todas as outras fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse. Pois a razão emperra continuamente na Metafísica, mesmo quando ela quer dar-se conta *a priori* (como ela se arroga) daquelas leis confirmadas pela experiência mais comum. Nela se precisa retomar o caminho inúmeras vezes, porque se descobre que ela não leva aonde se quer e, no tocante à unanimidade de afirmações dos seus partidários, encontra-se de tal modo distante disso que é antes um campo de batalha aparentemente destinado ao exercício de suas forças no combate, onde ainda ninguém conseguiu conquistar para si o menor lugar e fundar a sua vitória sobre uma posse duradoura. Seu procedimento constituiu até hoje, sem dúvida alguma, um mero tatear e, o que é pior, sob simples conceitos.

Onde se acha a causa para o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda um caminho seguro para a ciência? É porventura impossível? De onde inculcou, pois, a natureza em nossa razão a aspiração incansável de investigá-lo como um de seus interesses mais importantes? Mais ainda, quão pouco motivo temos para confiar em nossa razão, quando ela não só nos abandona em um dos aspectos mais importantes da nossa ânsia de saber, mas ainda nos entretém com simulações e por fim nos engana! Ou então terá ele falhado até agora? Em que informações podemos apoiar-nos para esperar ser, em uma renovada tentativa, mais felizes do que outros até agora o foram?

Eu deveria pensar que os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza, as quais se tornaram o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar sobre os elementos essenciais da transformação na maneira de pensar, que lhes foi tão vantajosa, e, na medida em que o permite sua analogia com a Metafísica como conhecimentos da razão, imitá-los nisso ao menos como tentativa. Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento deveria regular-se pelos objetos; porém todas as tentativas de estabelecer algo *a priori* sobre ele através de conceitos, por meio dos quais o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos devam regular-se pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento *a priori* deles, o qual deve estabelecer algo sobre os objetos antes de eles nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, depois de não ter conseguido ir adiante com a explicação dos movimentos celestes ao admitir que todo o corpo de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor deixar que o espectador se movesse em torno dos astros imóveis. Na Metafísica, pode-se então tentar o mesmo no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição devesse regular-se pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito deles; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza do nosso poder de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. Como eu, uma vez que estas intuições devam tornar-se conhecimentos, não posso deter-me, mas devo relacioná-las como representações com algo como objeto e determinar este através daquelas,

do mesmo modo posso ou aceitar que os *conceitos*, pelos quais realizo esta determinação, se regulem também pelo objeto, e então me encontro de novo no mesmo embaraço de como possa eu saber algo *a priori* a respeito; ou eu suponho que os objetos ou, o que é o mesmo, a *experiência*, na qual eles somente são conhecidos (como objetos dados), se regulem por esses conceitos. Neste caso, vislumbro imediatamente uma informação mais fácil, porque a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra devo pressupor como *a priori* em mim ainda antes de objetos me serem dados, e que deve ser expressa por conceitos *a priori*, pelos quais, portanto, todos os objetos da experiência devem necessariamente regular-se e com eles concordar. Com respeito aos objetos, enquanto pensados, e na verdade necessariamente pela razão, sem contudo (pelo menos do modo como a razão os pensa) poderem ser dados na experiência, todas as tentativas de pensá-los (pois eles devem sempre deixar-se pensar) constituirão mais tarde uma esplêndida pedra de toque daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos colocamos nelas. [3]

Esta tentativa alcança o êxito desejado e promete à Metafísica, na sua primeira parte, o caminho seguro de uma ciência, visto que ela se ocupa com conceitos *a priori*, cujos objetos correspondentes podem ser dados a eles adequadamente na experiência. Com efeito, pode-se após esta transformação da maneira de pensar, esclarecer muito bem a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, mais ainda, dotar as leis, que servem *a priori* de fundamento à natureza, considerada como o conjunto dos objetos da experiência, de suas provas satisfatórias, coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora. Esta dedução do nosso poder de conhecer *a priori* conduz, no entanto, na primeira parte da Metafísica, a um estranho resultado, aparentemente muito prejudicial ao fim global da sua segunda parte, a saber, que jamais podemos ultrapassar com ele os limites da experiência possível, o que é justamente a ocupação essencial desta ciência. Mas aqui reside exatamente a experimentação de uma contraprova da verdade do resultado daquela primeira apreciação do conhecimento *a priori* da nossa razão, ou seja, que ele só se refere aos fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma real para si, mas desconhecida a nós. Pois o que nos impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão nas coisas em si mesmas exige necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado a fim de concluir a série das condições.

[3] Este método copiado do investigador da natureza consiste, portanto, no seguinte: em procurar os elementos da razão pura naquilo *que pode ser confirmado ou refutado através da experimentação*. Ora, não é possível fazer nenhuma experimentação com os objetos da razão pura (como na Ciência da Natureza) para demonstrar as suas proposições, sobretudo quando eles ousam ultrapassar todos os limites da experiência possível: portanto, se terá a ver somente com *conceitos* e *princípios*, aceitos por nós *a priori*, enquanto eles forem dispostos de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados de dois aspectos diversos, *por um lado* como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, *por outro lado*, porém, como objetos apenas pensados, quer dizer, como objetos da razão isolada que aspira a elevar-se acima dos limites da experiência. Ora, se acontece que, ao se considerarem as coisas daquele duplo ponto de vista, ocorra a concordância com o princípio da razão pura e que, em vez de um só ponto de vista, surja um *inevitável conflito da razão consigo mesma*, neste caso decide a experimentação pela justeza daquela distinção.

Admitindo-se que o nosso conhecimento de experiência se regule pelos objetos como coisas em si mesmas, ver-se-á que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição;* admitindo-se, em compensação, que a nossa representação das coisas como nos são dadas se regule não por estas como coisas em si mesmas, mas antes estes objetos como fenômenos se regulem pelo nosso modo de representação, ver-se-á que *a contradição desaparece;* e que, conseqüentemente, o incondicionado não deve ser encontrado em coisas enquanto as conhecemos (nos são dadas), mas sim nelas enquanto não as conhecemos, como coisas em si mesmas. Assim se vê que é fundado o que inicialmente admitíamos apenas a título de ensaio.[4] Agora nos resta, após ter sido negado à razão especulativa todo progresso neste campo do supra-sensível, tentar ver se não se encontram no seu conhecimento prático dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado, e deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento *a priori,* que é porém possível somente a partir de um ponto de vista prático. Por meio deste procedimento, a razão especulativa sempre nos conseguiu pelo menos lugar para tal ampliação, embora ela devesse deixá-lo de imediato vazio, e somos por conseguinte livres, e a isso intimados por ela, de preenchê-lo, se o pudermos, com dados práticos da mesma.[5]

O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional da Metafísica e promover assim uma completa revolução nela segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. Ela é um tratado do método e não um sistema da ciência mesma; ela traça não obstante todo o seu contorno, tendo em vista tanto os seus limites como toda a sua estrutura interna. Pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de poder e dever medir o seu próprio poder pelas diversas maneiras de escolher os seus objetos de pensamento, como também de enumerar completamente os vários modos de ela propor-se tarefas e traçar assim o esboço de um sistema da Metafísica. Com efeito, no que diz respeito ao primeiro aspecto, não se pode, no conhecimento *a priori,* acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante toma de si mesmo e, no que diz respeito ao segundo aspecto, é a razão pura especulativa, com relação aos princípios do conhecimento, uma unidade que existe

[4] Esta experimentação da razão pura tem muito em comum com o que os *químicos* chamam freqüentemente de ensaio de *redução,* em geral, porém, de *procedimento sintético.* A *análise* do *metafísico* separou o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito desiguais, a saber, o das coisas como fenômenos e o das coisas em si mesmas. A *dialética* liga de novo ambos para torná-los *conformes* com a idéia necessária que a razão se forma do *incondicionado* e descobre que esta conformidade não vem à luz senão através daquela distinção, que é, portanto, a verdadeira.

[5] Desse modo as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes proporcionaram certeza manifesta ao que Copérnico tomou inicialmente só como hipótese, provando ao mesmo tempo a força invisível que liga a estrutura do mundo (a atração de Newton), a qual teria permanecido para sempre oculta, não houvesse o primeiro ousado, de maneira paradoxal mas verdadeira, procurar os movimentos observados não nos objetos celestes, mas no seu espectador. Neste prefácio, apresento apenas como hipótese, análoga à anterior, a transformação da maneira de pensar exposta na Crítica, embora no tratado mesmo ela seja provada não hipotética, mas apoditicamente pela natureza das nossas representações do espaço e do tempo, assim como dos conceitos elementares do entendimento, com o mero objetivo de chamar a atenção para as primeiras tentativas de uma tal transformação, que são sempre hipotéticas. (N. do A.)

para si de um modo bem peculiar, e na qual, como num corpo organizado, cada membro existe em função de todo os outros e todos os outros em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança *numa* determinada relação, sem ser ao mesmo tempo investigado na sua relação *universal* com todo o uso puro da razão. Para tanto possui também a Metafísica a rara felicidade, da qual não pode participar nenhuma outra ciência da razão que tenha a ver com objetos (pois a *Lógica* só se ocupa com a forma do pensamento em geral), a saber, que ela, uma vez conduzida por esta Crítica ao caminho seguro de uma ciência, poderá abranger todo o campo dos conhecimentos a ela pertencentes e por conseguinte concluir a sua obra, legando-a à posteridade como um patrimônio utilizável que não poderá ser aumentado, porque ela se ocupa somente com princípios e com as limitações do seu uso, que são determinadas por aqueles mesmos. Como ciência fundamental é ela também obrigada a essa inteireza, e dela deve poder ser dito: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Mas que tesouro é este, perguntar-se-á, que pretendemos legar à posteridade com semelhante Metafísica purificada pela Crítica e conduzida por esse meio a um estado duradouro? Com base num lance superficial de olhos sobre esta obra, poder-se-á pensar que a sua utilidade seja somente *negativa,* ou seja, de não ousarmos jamais elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência, e esta é, na verdade, a sua primeira utilidade. Ela se tornará, porém, imediatamente *positiva* quando nos dermos conta de que os princípios, com cujo apoio a razão especulativa ultrapassa os seus limites, na verdade têm como resultado inevitável, se o observarmos mais de perto, não uma ampliação, mas uma restrição do uso da nossa razão. Na realidade, esses princípios ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade, à qual eles na verdade pertencem, ameaçando assim anular o uso puro (prático) da razão. Por isso uma Crítica que limita a razão especulativa é *negativa;* mas ela é, enquanto ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou ameaça aniquilar o uso prático, de fato de utilidade *positiva* muito importante, tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. Na verdade, ela não necessita neste seu uso de nenhuma ajuda da razão especulativa, contudo deve assegurar-se contra o seu efeito contrário para não cair em contradição consigo mesma. Contestar a utilidade *positiva* deste serviço prestado pela Crítica equivaleria a dizer que a polícia não possui nenhuma utilidade positiva, por ser a sua principal ocupação fechar a porta à violência, que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que cada um possa tratar tranqüila e seguramente dos seus interesses. Na parte analítica da Crítica, prova-se que espaço e tempo são apenas formas da intuição sensível, portanto somente condições da existência das coisas como fenômenos; que nós, além disso, não possuímos nenhum conceito do entendimento e portanto nenhum elemento para o conhecimento das coisas, a menos que a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente; que, por conseguinte, não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenô-

meno; donde se segue com certeza a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência.* Todavia, note-se bem, será sempre preciso fazer esta ressalva, de que, se não podemos *conhecer* estes objetos como coisas em si mesmas, devemos pelo menos poder *pensá-los.* [6] Do contrário, seguir-se-ia a absurda proposição de que haveria fenômeno sem que nele apareça algo. Suponhamos agora que a distinção necessária feita pela Crítica entre coisas como objetos da experiência e coisas em si mesmas não tivesse ocorrido; neste caso deveria o princípio da causalidade e por conseguinte o mecanismo natural na determinação desta causalidade valer inteiramente para as coisas em geral como causas eficientes. Eu não poderia portanto dizer, com respeito aos mesmos seres, por exemplo, da alma humana, que a sua vontade seja livre e esteja ao mesmo tempo submetida à necessidade natural, isto é, não livre, sem cair numa evidente contradição; porque em ambas as proposições usei a palavra alma *exatamente na mesma significação,* ou seja, como coisa em geral (como coisa em si mesma) e nem sequer podia sem crítica anterior usá-la diferentemente. Se a Crítica, porém, não errou, visto que ela ensina a tomar o objeto numa *dupla significação,* a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento é certa, se por conseguinte o princípio da causalidade só se refere a coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, enquanto objetos da experiência, e se as mesmas coisas, tomadas porém no segundo sentido, não se acham submetidas a ele; então será a mesma vontade pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e portanto *não-livre* e, no entanto, por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, como não submetida à lei natural e portanto como *livre,* sem que nisso haja uma contradição. É verdade que a partir do último ponto de vista não posso *conhecer* a minha alma por meio de nenhuma razão especulativa (menos ainda pela observação empírica), e por conseguinte tampouco a liberdade como propriedade de um ente ao qual atribuo efeitos no mundo sensível, porque eu deveria conhecer um tal ente como determinado em sua existência e todavia como não determinado no tempo (o que, não podendo eu apoiar o meu conceito sobre nenhuma intuição, é impossível). No entanto, posso *pensar* a liberdade, isto é, a sua representação não contém pelo menos nenhuma contradição em si, desde que se realize a nossa distinção crítica de ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual) e a daí proveniente limitação dos conceitos puros do entendimento bem como dos princípios decorrentes dos mesmos. Admitamos agora que a Moral pressuponha necessariamente a liberdade (em sentido estrito) como propriedade da nossa vontade, na medida em que ela recorre a princípios práticos originais encontrados com dados *a priori* dela em nossa razão, os quais seriam

[6] Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Posso, porém, *pensar* o que quiser, desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora não possa garantir se, no conjunto de todas as possibilidades, corresponde ou não a este objeto. Mas, para atribuir realidade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica) a um tal conceito, requerer-se-á algo mais. Este mais não necessita, no entanto, ser procurado justamente nas fontes teóricas de conhecimento, ele pode ser encontrado também nas práticas.

absolutamente impossíveis sem a pressuposição da liberdade; tivesse, no entanto, a razão especulativa provado que estes não se deixam sequer pensar, neste caso deveria essa pressuposição, ou seja, a Moral, ceder necessariamente lugar àquela, cujo oposto contém uma notória contradição, e a liberdade, e com ela a Moral (pois o seu oposto não contém nenhuma contradição se a liberdade já não for pressuposta), ceder lugar ao *mecanismo natural.* Como para a Moral não necessito nada mais do que isso, que a liberdade não seja contraditória e que portanto se deixe pelo menos pensar, sem necessidade de compreendê-la ulteriormente, que portanto não oponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural da mesma ação (tomada em outra relação); assim afirma tanto a doutrina da moralidade como a da natureza o seu lugar, o que porém não ocorreria se a Crítica não nos tivesse instruído antes sobre a nossa inevitável ignorância com vistas às coisas em si mesmas, e tudo o que podemos *conhecer* teoricamente ter-se-ia com isso limitado a meros fenômenos. Esta mesma discussão sobre a utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura deixa-se aplicar aos conceitos de *Deus* e da *natureza simples* da nossa *alma,* sobre o que não insisto para ser breve. Não posso, portanto, sequer *admitir Deus, liberdade* e *imortalidade* em favor do uso prático necessário da minha razão, sem ao mesmo tempo contestar à razão especulativa sua pretensão a conhecimentos transcendentes, porque ela, para chegar a estes, deve empregar princípios que, ao se estenderem de fato apenas a objetos de experiência possível e serem no entanto aplicados ao que não pode ser objeto da experiência, transformam-no, na realidade, sempre em fenômeno e assim declaram toda a *ampliação prática* da razão pura como impossível. Tive, portanto, de suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé.* E o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem uma Crítica da Razão Pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que — contrária à moralidade — é sempre muito dogmática. Se, portanto, não é difícil deixar à posteridade uma Metafísica sistemática composta segundo a Crítica da Razão Pura, não é este legado uma dádiva de desprezível valor: seja que se considere a cultura alcançável pela razão através do caminho seguro de uma ciência em geral, em comparação com o tatear sem fundamento e o vaguear leviano da razão sem crítica, ou o emprego melhor do tempo por parte de uma juventude ávida de saber, que recebe tão cedo do costumeiro dogmatismo tanto encorajamento para arrazoar comodamente sobre coisas das quais não entende nada e no que, como ninguém no mundo, jamais chegará a vislumbrar algo; seja que se parta para a invenção de novos pensamentos e opiniões e se evite com isso a aprendizagem de ciências mais profundas; seja que se tome o mais das vezes em consideração a inestimável vantagem de pôr-se um termo definitivo, à maneira socrática, a todas as objeções contra a Moral e a Religião, isto é, através da prova mais clara da ignorância do adversário. Com efeito, uma ou outra Metafísica sempre existiu e continuará a existir no mundo e com ela também uma dialética da razão pura, porque ela lhe é natural. A primeira e mais importante ocupação da Filosofia é, pois, obstruir a fonte dos erros e *afastar* de uma vez por todas dessa dialética toda a influência nociva.

Apesar desta importante mudança no campo da ciência e da *perda* que a razão especulativa deve sofrer no domínio por ela até agora pretendido, permanece tudo o que diz respeito ao interesse humano geral e ao proveito usufruído pelo mundo das teorias da razão pura no mesmo estado vantajoso de outrora. A perda atinge somente o *monopólio das escolas,* e de modo nenhum o *interesse do homem.* Eu pergunto ao mais inflexível dogmático se a prova da perdurabilidade da nossa alma depois da morte pela simplicidade da substância, se a prova da liberdade da vontade contra o mecanismo universal por meio das distinções sutis embora impotentes entre necessidade subjetiva e necessidade objetiva prática, ou se a prova da existência de Deus pelo conceito de um ser realíssimo (da contingência do mutável e da necessidade de um primeiro motor), depois de terem saído das escolas, jamais alcançaram o público e conseguiram exercer a mínima influência sobre a sua convicção? Se isto não aconteceu e jamais se pode esperar que aconteça, em virtude da inaptidão do entendimento humano comum para especulação tão sutil; se, mais ainda, com relação ao primeiro ponto, a notável disposição da natureza de cada homem de não poder ser jamais satisfeita pelo temporal (como insuficiente às disposições de toda a sua determinação); se, com relação ao segundo, a mera representação clara dos deveres, em oposição às pretensões das inclinações, deve fazer nascer a consciência da liberdade; e se, finalmente, com relação ao terceiro, a ordem admirável, a beleza e a providência visível por toda parte da natureza devem fazer nascer por si sós a fé num sábio e grande *Autor do mundo,* convicção esta que se propaga entre o público enquanto repousa sobre fundamentos racionais; então permanece este domínio não apenas intato, mas ganha ainda muito mais em reputação, pelo fato de as escolas serem de ora em diante instruídas a não pretenderem, em um ponto que diz respeito ao interesse humano geral, nenhum conhecimento mais alto e difundido do que aquele que a grande massa (para nós digna de respeito) pode também facilmente alcançar, e limitar-se, por conseguinte, ao cultivo dessas provas acessíveis a todos e suficientes dum ponto de vista moral. A transformação atinge, portanto, apenas as arrogantes pretensões das escolas, que gostariam de se considerar aqui (como outrora com direito em muitos outros pontos) como os únicos conhecedores e guardas de tais verdades, das quais elas comunicam ao público apenas a utilidade, conservando porém a chave delas apenas para si *(quod mecum nescit, solus vult scire videri).* Ao mesmo tempo foi levada em consideração uma pretensão mais justa do filósofo especulativo. Ele permanece sempre o depositário exclusivo de uma ciência útil ao público, a saber, a Crítica da razão, sem que este o saiba; pois ela não poderá tornar-se jamais popular, e não tem sequer necessidade de sê-lo. Com efeito, assim como o povo não chega a compreender como verdades úteis argumentos tão sutilmente elaborados, muito menos lhe ocorre fazer-lhes objeções análogas. Como, contrariamente a isso, a escola e cada homem que se eleva à especulação caem, inevitavelmente, em ambos os defeitos, vê-se a Crítica obrigada a prevenir, de uma vez por todas, por meio de profunda investigação dos direitos da razão especulativa, o escândalo que cedo ou tarde deverão causar ao povo as disputas em que os metafísicos (e por fim também os teólogos) incor-

rem inevitavelmente sem crítica, acabando por falsificar as suas doutrinas. Por meio desta somente podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente alcançam o público. Se aos governos agrada ocupar-se dos interesses dos eruditos, então seria mais adequado à sua sábia solicitude para com as ciências e mesmo para com os homens favorecer a liberdade de uma tal crítica, pela qual unicamente as elaborações da razão podem ser conduzidas a uma base sólida, em vez de apoiar o despotismo ridículo das escolas, que levantam gritos de perigo público, quando se destroem as suas teias de aranha, das quais o público jamais tomou conhecimento e cuja perda ele não pode, portanto, jamais sentir.

A Crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta deve ser sempre dogmática, isto é, deve poder ser provada rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro baseado em conceitos (o filosófico), segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito ela chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica precedente do seu próprio poder*. Esta oposição da Crítica ao dogmatismo não deve por isso defender a causa da superficialidade verbosa sob o pretenso nome da popularidade, ou mesmo a do ceticismo, que faz um processo sumário a toda a Metafísica; muito mais é a Crítica a necessária organização provisória em vista da promoção de uma Metafísica fundamental como ciência, que deve ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e estritamente sistemático, portanto escolástico (não popular). Esta exigência à Metafísica é indispensável, já que ela se compromete a realizar a sua obra de modo inteiramente *a priori* para a plena satisfação da razão especulativa. Na execução do plano traçado pela Crítica, isto é, no futuro sistema da Metafísica, devemos pois seguir um dia o método estrito do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Este deu pela primeira vez o exemplo (e criou por seu meio o espírito de profundidade que ainda não se extinguiu na Alemanha) de como se deve, pelo estabelecimento regular de princípios, pela clara determinação dos conceitos, pelo procurado rigor nas demonstrações, pela prevenção de saltos temerários nas conclusões, tomar o caminho seguro de uma ciência. Justamente por isso estava ele apto a colocar a Metafísica nesse caminho, bastando para isso que lhe tivesse ocorrido preparar antes o campo por meio de uma crítica do órgão, ou seja, da própria razão pura: uma falta devida não tanto a ele, mas antes à maneira dogmática de pensar da sua época, sobre o que os filósofos, seja do seu tempo ou de tempos passados, não têm nada a censurar-se reciprocamente. Aqueles que rejeitam o seu modo de ensinar e ao mesmo tempo o modo de proceder da Crítica da Razão Pura não podem ter em mente outra coisa a não ser romper as cadeias da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a Filosofia em filodoxia.

No que diz respeito a esta segunda edição, não quis, como é justo, deixar passar a oportunidade, para remediar, na medida do possível, as dificuldades e a obscuridade das quais podem ter-se originado muitas interpretações falsas, em que incidiram, talvez não sem minha culpa, homens perspicazes, no julgamento deste livro. Não encontrei nada para mudar nas próprias proposições e nos seus fundamentos demonstrativos, bem como na forma e na inteireza do plano; o que se deve atribuir em parte ao longo exame a que submeti tudo isso antes de apresentar o livro ao público, em parte à condição da própria coisa, a saber, à natureza de uma razão pura especulativa que contém uma verdadeira estrutura articulada, em que tudo é órgão, ou seja, em que tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras, em que, portanto, a menor fragilidade, seja ela uma imperfeição (um engano) ou falta, deverá trair-se inevitavelmente no uso. Este sistema afirmar-se-á na sua imutabilidade, como o espero, também para o futuro. A tal confiança me autoriza não uma presunção, mas a evidência de que a experimentação da igualdade do resultado produz, seja partindo desde os mínimos elementos até o todo da razão pura, seja retornando desde o todo (pois também este é dado por si na prática por meio do objetivo final da razão pura) até cada parte, enquanto a tentativa de modificar o mínimo detalhe leva a contradições não meramente do sistema, mas da própria razão humana geral. Unicamente na *exposição* resta ainda muito a fazer, e neste sentido tentei com esta edição fazer correções para remediar, seja o mal-entendido na estética, sobretudo o contido no conceito de tempo, seja a obscuridade na dedução dos conceitos do entendimento, seja a suposta falta de uma evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, seja finalmente a falsa interpretação dos paralogismos da psicologia racional. As minhas modificações do modo de exposição estendem-se até aqui (a saber, somente até o fim do primeiro capítulo da diáletica transcendental) e não mais adiante,[7] porque me faltou tempo; e em vista do restante não me depa-

[7] O único acréscimo propriamente dito que eu poderia mencionar, mas apenas relativo ao modo de provar, consiste numa nova refutação do *idealismo* psicológico e numa prova rigorosa (a meu ver também a única possível) da realidade objetiva da intuição externa. Por mais inocente que o idealismo possa ser considerado em confronto com os fins essenciais da Metafísica (o que ele de fato não é), permanece contudo um escândalo da Filosofia e da razão humana geral dever admitir a existência das coisas fora de nós (das quais recebemos todo o material dos conhecimentos mesmo do nosso sentido interno) com base apenas na *fé,* e, ao ocorrer a alguém colocar essa existência em dúvida, não poder contrapor a ela nenhuma prova satisfatória. Pelo fato de os termos da prova conterem, da terceira à sexta linha, alguma obscuridade, peço que seja esse período mudado como se segue: *"Este permanente não pode porém ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os fundamentos determinantes na minha existência encontráveis em mim são representações e necessitam, como tais, de algo permanente distinto delas, com relação ao qual a mudança das mesmas e, portanto, a minha existência no tempo, em que elas mudam, possam ser determinadas".* Presumivelmente se dirá contra esta prova: eu tenho imediatamente consciência apenas do que existe em mim, isto é, da minha *representação* de coisas externas; conseqüentemente, fica sempre ainda incerto se há algo correspondente a ela fora de mim que lhe possa corresponder ou não. Todavia eu sou consciente por *experiência interna* da minha *existência no tempo* (conseqüentemente, também da sua determinabilidade nele), e isto é algo mais do que ser meramente consciente da minha representação, e é, contudo, idêntico à *consciência empírica da minha existência,* a qual só é determinável por meio da relação com algo que, ligado à minha existência, *é fora de mim.* Esta consciência da minha existência no tempo está, portanto, identicamente unida à consciência de uma relação com algo fora de mim, e é, por conseguinte, experiência e não ficção, sentido e não imaginação, o que conecta inseparavelmente o externo com o meu sentido interno; pois o sentido externo é já em si relação

rei com nenhum mal-entendido por parte de examinadores competentes e imparciais; estes, sem que eu necessite mencioná-los com o louvor devido, encontrarão por si próprios, nos lugares respectivos, a consideração que tomei para com as suas advertências. Esta correção implica, porém, uma pequena perda para o leitor, a qual não se podia evitar sem tornar o livro demasiado volumoso, a saber, que diversas coisas, na realidade não pertencentes essencialmente à inteireza do todo, mas de que muito leitor não gostaria de prescindir, na medida em que podem ser utilizadas dum outro ponto de vista, precisaram ser suprimidas, ou apresentadas abreviadamente, para dar lugar à minha exposição agora mais compreensível, como espero. Esta nova exposição não muda no fundo simplesmente nada do que diz respeito às proposições e mesmo aos seus fundamentos demonstrativos, mas no tocante ao método da exposição se afasta a tal ponto da precedente que não era possível intercalá-la na mesma. Esta pequena perda, que por outro lado cada um pode reparar à sua vontade pela comparação com a primeira edição, será preponderantemente compensada pela maior compreensibilidade, como espero. Percebi com grata satisfação, em diversos escritos publicados (seja por ocasião da recensão de muitos livros, seja em tratados especiais), que o espírito de profundidade não se extinguiu na Alemanha, mas foi somente sufocado por um tempo pela moda da liberdade de pensamento digna de um gênio, e que as espinhosas veredas da Crítica, que conduzem a uma ciência escolástica da razão pura, mas como tal a única duradoura e por isso absolutamente necessária, não impediram os espíritos corajosos e lúcidos de se apoderarem dela. A estes homens beneméritos, que aliam de modo tão feliz à profundidade do conhecimento o talento de uma lúcida exposição (a qual não me sinto bem cons-

da intuição com algo real fora de mim, e cuja realidade, à diferença da ficção, repousa somente sobre o fato de ela ser inseparavelmente unida à experiência interna, como a condição de sua possibilidade, o que é aqui o caso. Se eu, na representação *eu sou,* que acompanha todos os meus juízos e ações do entendimento, pudesse por meio de uma intuição intelectual ligar com a *consciência intelectual* da minha existência ao mesmo tempo uma determinação da minha existência, então não pertenceria necessariamente a esta determinação a consciência de uma relação com algo fora de mim. Na verdade, aquela intuição intelectual é precedente, mas a intuição interna, em que a minha existência somente pode ser determinada, é sensível e presa à condição de tempo; esta determinação, porém, portanto a própria experiência interna, depende de algo permanente, que não está, por conseguinte, em mim, mas somente em algo fora de mim e com o que eu devo considerar-me em relação. A realidade do sentido externo está, portanto, ligada necessariamente à do sentido interno, para a possibilidade da experiência em geral: isto é, eu sou tão justo e seguramente consciente de que há coisas fora de mim, que se relacionam com o meu sentido, como sou consciente de que eu mesmo existo determinado no tempo. A questão, porém, a que intuições dadas correspondem realmente objetos fora de mim, pertencentes, portanto, ao sentido externo, ao qual devem ser atribuídas aquelas intuições e não à imaginação, deve ser decidida em cada caso particular conforme regras, segundo as quais a experiência em geral (mesmo a interna) é distinta da imaginação. E a proposição, conseqüentemente, de que há realmente experiência externa serve sempre como fundamento. Pode-se ainda acrescentar a isso a observação: a representação de algo *permanente* na existência não é idêntica à *representação permanente;* pois esta pode ser, como todas as nossas representações e as próprias representações da matéria, muito passageira e mutável, e se relaciona com algo permanente, que deve ser, portanto, uma coisa distinta de todas as minhas representações e externa a elas, coisa essa cuja existência é incluída necessariamente na *determinação* da minha própria existência, e constitui com ela uma única experiência, que não ocorreria interiormente uma única vez, não fosse ela (em parte) ao mesmo tempo externa. O como se deixa tão pouco esclarecer aqui, como não se deixa esclarecer o modo pelo qual pensamos em geral o persistente no tempo, cuja simultaneidade com o *mutável* produz o conceito da transformação.

ciente de possuir), deixo o encargo de concluir, no tocante ao último ponto, minha elaboração aqui e ali porventura ainda defeituosa; pois o perigo reside não em ser refutado, mas em não ser compreendido. De minha parte, não posso de ora em diante empenhar-me em controvérsias, embora atente cuidadosamente a todas as sugestões, sejam de amigos ou de inimigos, para utilizá-las, de acordo com esta propedêutica, na futura execução do sistema. Já que durante estes trabalhos atingi uma idade relativamente avançada (este mês completarei sessenta e quatro anos), devo, se quero executar meu plano de fornecer tanto a Metafísica da Natureza como a Metafísica dos Costumes, como confirmação da justeza da Crítica da razão tanto especulativa como prática, usar com parcimônia o meu tempo e esperar dos beneméritos homens que tomaram para si esta tarefa tanto o esclarecimento das obscuridades inicialmente inevitáveis nesta obra como a defesa do todo. Cada exposição filosófica é, em pontos isolados, vulnerável (pois ela não pode apresentar-se tão blindada como a exposição matemática); entretanto, a estrutura do sistema considerada como unidade não corre com isso o mínimo perigo. Com efeito, só poucos possuem a agilidade de espírito para abranger com a vista o sistema quando ele é novo, e menor número ainda possui prazer nisso, porque toda novidade lhes é importuna. Em cada escrito desenvolvido sob forma de livre discurso, são localizáveis aparentes contradições, quando se arrancam partes isoladas do seu conjunto, contradições essas que por sua vez projetam sobre esses escritos, aos olhos daquele que se abandona ao julgamento de outros, uma luz prejudicial, mas que resolvem muito facilmente para aquele que se apoderou da idéia no seu todo. Entretanto, quando uma teoria é sólida, servem com o tempo tanto a ação como a reação, que inicialmente a ameaçavam com um grande perigo, para aplainar os seus desníveis e proporcionar-lhe também a necessária elegância, quando se ocupam dela homens dotados de imparcialidade, conhecimento e verdadeira popularidade.

Königsberg, no mês de abril de 1787.

INTRODUÇÃO

I. *Da diferença entre conhecimento puro e empírico*

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio de que deveria o poder de conhecimento ser despertado para o exercício senão através de objetos que impressionam os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte poẽm em movimento a atividade do nosso entendimento a fim de compará-las, conectá-las ou separá-las, e deste modo trabalhar a matéria bruta das impressões sensíveis com vistas a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo,* portanto, nenhum conhecimento precede em nós a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas, embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso se origina todo ele justamente *da* experiência. Pois bem poderia acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto do que recebemos por meio de impressões e do que o nosso próprio poder de conhecimento (apenas provocado por impressões sensíveis), fornece de si mesmo — cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima —, até que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado capazes de abstraí-lo.

É, portanto, uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e não pode resolver-se à primeira vista, a saber, se existe um tal conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *conhecimentos empíricos,* que possuem as suas fontes *a posteriori,* ou seja, na experiência.

Todavia, aquela expressão não é ainda suficientemente determinada para designar de modo adequado o sentido completo da questão proposta. Com efeito, costuma-se dizer, a respeito de muito conhecimento derivado de fontes da experiência, que somos capazes ou participantes dele *a priori,* porque o derivamos não imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, que não obstante tomamos emprestada da experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os fundamentos da sua casa: ele podia saber *a priori* que a casa desmoronaria, quer dizer, não precisava esperar pela experiência do seu desmoronamento efetivo. Ele não podia, contudo, sabê-lo inteiramente *a priori,* pois o fato de os corpos serem pesados e de eles, portanto, caírem quando lhes são tirados os sustentáculos devia ser-lhe conhecido antes pela experiência.

Por conhecimentos *a priori* entenderemos, portanto, no que se segue, não os que se realizam independentemente desta ou daquela experiência, mas *absolutamente* independente de toda a experiência. Opõem-se a eles os conhecimentos empíricos ou aqueles que são possíveis apenas *a posteriori,* isto é, por meio da experiência. Dos conhecimentos *a priori* denominam-se, porém, *puros* aqueles aos quais não se mescla nada de empírico. Assim é, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa; uma proposição *a priori,* porém não pura, porque mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência.

II. *Possuímos certos conhecimentos* a priori *e mesmo o entendimento comum não está jamais desprovido deles*

O que importa é um critério pelo qual possamos distinguir de modo seguro um conhecimento puro de um conhecimento empírico. Na verdade, a experiência nos ensina que algo seja constituído deste ou daquele modo, mas não que não possa sê-lo diferentemente. *Em primeiro lugar,* portanto, se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua *necessidade,* então ela é um juízo *a priori;* se ela, além disso, não é derivada de nenhuma outra válida por sua vez como uma proposição *a priori,* então ela é absolutamente *a priori. Em segundo lugar,* a experiência não dá jamais aos seus juízos verdadeira ou rigorosa *universalidade,* mas somente suposta e comparativa (por indução), o que deve significar propriamente: o quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção para esta ou aquela regra. Se, portanto, um juízo é pensado com rigorosa universalidade, isto é, de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível, então não é ele derivado da experiência, mas vale de modo absolutamente *a priori.* Logo, a universalidade empírica é somente uma elevação arbitrária da validez, desde o que vale para a maioria dos casos até o que vale para todos eles, como por exemplo na proposição: todos os corpos são pesados. Onde, ao contrário, a rigorosa universalidade é essencial a um juízo, indica esta universalidade uma fonte peculiar do conhecimento do juízo, a saber, um poder do conhecimento *a priori.* Necessidade e rigorosa universalidade são, portanto, seguras características de um conhecimento *a priori* e pertencem também inseparavelmente uma à outra. Mas como no uso desses critérios é algumas vezes mais fácil mostrar a limitação empírica dos juízos do que a sua contingência, ou é às vezes mais convincente fazer ver a ilimitada universalidade que lhe atribuímos do que a sua necessidade, convém servir-se separadamente de ambos os critérios, que são cada um por si infalíveis.

Ora, é fácil mostrar que existam realmente no conhecimento humano juízos desta espécie, necessários e absolutamente universais e, por conseguinte, puros *a priori.* Caso se queira um exemplo das ciências, basta considerar todas as proposições da Matemática; caso se queira um dos usos mais comuns do entendimento, poderá servir a proposição: que toda mudança deva ter uma causa. Nesta, mesmo o conceito de causa contém tão manifestamente o conceito de necessidade da conexão com um efeito e o de rigorosa universalidade da regra, que tal conceito

de causa se perderia completamente, caso se quisesse derivá-lo, como Hume o fez, de uma freqüente associação do que acontece com o que o antecede, bem como do hábito daí decorrente — por conseguinte, de uma necessidade meramente subjetiva — de conectar representações. Também se poderia demonstrar a imprescindibilidade de princípios puros *a priori* para a possibilidade da experiência, sem precisar de semelhantes exemplos para provar a sua realidade, portanto, de modo *a priori*. Pois de onde quereria a experiência tirar a sua certeza, se todas as regras, conforme às quais ela progride, fossem sempre empíricas ou contingentes? Esta é a razão pela qual dificilmente se pode fazer semelhantes regras valerem como primeiros princípios. Todavia, podemos contentar-nos aqui de haver exposto como um fato o uso puro de nosso poder de conhecimento junto com todas as suas características. Não apenas nos juízos, mas também nos conceitos revela-se uma origem *a priori* de alguns deles. Renunciai progressivamente, em vosso conceito de experiência de um *corpo*, a tudo o que nele é empírico: à cor, à dureza ou à maleabilidade, ao peso e mesmo à impenetrabilidade, então resta o espaço que ele (agora completamente desaparecido) ocupou e o qual não podeis suprimir. Da mesma maneira, quando suprimirdes do vosso conceito empírico de um objeto corpóreo ou incorpóreo todas as propriedades ensinadas pela experiência, não podereis tirar-lhe aquela pela qual o pensais como *substância* ou como *inerente* a uma substância (não obstante contenha este conceito maior determinação do que a de um objeto em geral). Deveis, pois, convencidos pela necessidade com que este conceito se vos impõe, confessar que ele tem o seu lugar no vosso poder de conhecimento *a priori*.

III. *A Filosofia precisa de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos* a priori

Mais significativo do que *todo o precedente* é o fato de que certos conhecimentos abandonam mesmo o campo de todas as experiências possíveis e parecem estender o âmbito dos nossos juízos acima de todos os limites da experiência por meio de conceitos dos quais não pode ser dado nenhum objeto correspondente na experiência.

E justamente sobre estes últimos conhecimentos — que se elevam sobre o mundo sensível, onde a experiência não pode fornecer nem guia nem correção — repousam as investigações da nossa razão, que pela sua importância consideramos muito mais eminentes e pelo seu objetivo último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos. Por este motivo, mesmo com o perigo de errar, arriscamos antes de tudo a dever abandonar tão importantes investigações, seja por razão de escrúpulo, de menosprezo ou de indiferença. Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, liberdade* e *imortalidade*. A ciência, porém, cujo objetivo último está dirigido com todo o seu aparato à solução desses problemas, denomina-se *Metafísica*. O procedimento desta é de início *dogmático*, ou seja, sem um exame prévio do poder ou não-poder da razão para um tão grande empreendimento, assume confiantemente a sua execução.

Na verdade, parece natural que, apenas se tenha abandonado o solo da experiência, não se erija imediatamente um edifício — com conhecimentos que se possuam sem saber de onde, e sobre o crédito de princípios de origem desconhecida — sem estar antes assegurado, por meio de cuidadosas investigações, do fundamento de tal edifício. Parece muito antes natural que há tempo se tenha levantado a pergunta de como o entendimento possa chegar a todos estes conhecimentos *a priori* e que âmbito, validez e valor eles possam ter. De fato, nada é também mais natural, se sob a *palavra natural* se entende o que deveria acontecer segundo a justiça e a razão; se porém, sob essa palavra se entende o que costumeiramente acontece, então nada é novamente mais natural e concebível que se devesse há muito ter abandonado esta investigação. Com efeito, uma parte destes conhecimentos, como os matemáticos, possui há muito tempo a certeza e favorece assim a expectativa para outros conhecimentos, embora estes possam ser de natureza bem diversa. Além disso, quando se está acima da esfera da experiência, se está seguro de não poder ser refutado pela experiência. O estímulo para estenderem-se os conhecimentos é tão grande que só se pode ser detido em seu progresso por uma clara contradição em seu caminho. Esta pode ser contudo evitada, desde que as ficções sejam forjadas cautelosamente, sem que elas por isso deixem de ser fictícias. A Matemática dá-nos um esplêndido exemplo de quão longe conseguimos chegar em nosso conhecimento *a priori* independentemente da experiência. Na verdade, a Matemática ocupa-se com objetos e conhecimentos apenas na medida em que eles se deixam apresentar na intuição. Mas esta circunstância é facilmente descurada, porque mesmo tal intuição pode ser dada *a priori* e, portanto, dificilmente se distingue de um simples conceito puro. Conquistado por tal prova do poder da razão, não vê o impulso para estender os conhecimentos mais nenhum limite. A leve pomba, enquanto no livre vôo fende o ar, do qual sente a resistência, poderia representar-se ser ainda melhor sucedida no espaço sem ar. Do mesmo modo Platão abandonou o mundo sensível, porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e aventurou-se além dele, sobre a asa das idéias, no espaço vazio do entendimento puro. Ele não observou que por meio de seus esforços não ganhava nenhum terreno, pois não possuía nenhum ponto em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e empregar as suas forças para pôr em ação o entendimento. Na especulação é, contudo, um destino habitual da razão humana concluir o quanto antes o seu edifício e apenas depois investigar se também o fundamento está bem assentado. Procurar-se-ão, então, pretextos de toda espécie para assegurar-se da sua solidez ou mesmo para preferivelmente rejeitar tal exame tardio e perigoso. O que, porém, durante a construção nos libera de toda apreensão e suspeita e ilude com aparente profundidade é o seguinte: A ocupação da razão consiste em grande e talvez na maior parte, em *desmembramentos* dos conceitos que já temos a respeito de objetos. Isto propicia-nos uma porção de conhecimentos, que, embora não passem de esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado (embora de modo confuso) em nossos conceitos, são pelo menos pela sua forma avaliados como conhecimentos novos, não obstante, no que se refere à matéria ou ao conteúdo, os conceitos que possuímos não

ampliem, mas somente analisem. Ora, já que este procedimento fornece um efetivo conhecimento *a priori*, que toma um incremento seguro e útil, assim a razão, sem dar-se conta, consegue sob este pretexto fazer afirmações de natureza bem diversa, acrescentando a conceitos dados outros completamente estranhos e, na verdade, *a priori*, sem que se saiba como ela chegou a isso e sem lhe ocorrer sequer em pensamentos uma semelhante pergunta. Por esse motivo quero logo de início tratar da diferença entre estas duas formas de conhecimento.

IV. *Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos*

Em todos os juízos, em que for pensada a relação de um sujeito com o predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), é esta relação possível de dois modos: ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) neste conceito A; ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com ele. No primeiro caso denomino o juízo *analítico*, no outro *sintético*. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que esta conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos. Os primeiros poderiam também denominar-se *juízos de explicação* e os outros *juízos de extensão*. Com efeito, aqueles que não acrescentam nada por meio do predicado ao conceito do sujeito, mas somente dividem este por desmembramento em seus conceitos parciais, que já eram (embora confusamente) pensados nele, enquanto os últimos ao contrário acrescentam ao conceito do sujeito um predicado, que não era pensado nele e não poderia ter sido extraído dele por nenhum desmembramento. Se eu, por exemplo, digo: todos os corpos são extensos, então é este um juízo analítico. De fato, não necessito ir além do conceito que ligo com [a palavra] corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas necessito apenas desmembrar aquele conceito, quer dizer, tornar-me consciente do múltiplo, que penso sempre nele, para encontrar aí este predicado; é, pois, um juízo analítico. Do contrário, quando digo: todos os corpos são pesados, então é o predicado algo bem diverso do que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético.

Os juízos de experiência como tais são todos sintéticos. Com efeito, seria absurdo fundar um juízo analítico sobre a experiência, porque para formar o juízo não necessito sair do meu conceito e, portanto, não necessito de nenhum testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição certa *a priori* e nenhum juízo de experiência. Pois, antes de recorrer à experiência, possuo já no conceito todas as condições para o meu juízo. Desse conceito posso extrair o predicado unicamente segundo o princípio de contradição e com isso tornar-me consciente da necessidade do juízo, coisa que a experiência nunca me ensinaria. Do contrário, embora eu já não inclua no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, designa esse conceito um objeto da experiência por *meio de uma* das partes dela; a esta parte posso acrescentar ainda outras da mesma experiên-

cia, diferentes das que pertenciam ao primeiro conceito. Eu posso conhecer antes analiticamente o conceito de corpo pelos caracteres da extensão, da impenetrabilidade, da forma, etc., que são todos pensados neste conceito. A seguir estendo, porém, o meu conhecimento e, ao lançar um olhar retrospectivo à experiência, da qual extraí este conceito de corpo, encontro sempre conectado com os caracteres mencionados também o de peso, e acrescento, portanto, este sinteticamente como predicado àquele conceito. É, portanto, sobre a experiência que se funda a possibilidade da síntese do predicado de peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora na verdade um não esteja contido no outro, se pertencem reciprocamente, se bem que de modo apenas acidental, como partes de um todo, a saber, da experiência, que é ela mesma uma ligação sintética das intuições.

Mas nos juízos sintéticos *a priori* este recurso falta completamente. Se devo sair do conceito A para conhecer um outro conceito B como ligado a ele, que é isto sobre o que me apóio e que torna a síntese possível, visto que aqui não possuo a vantagem de procurá-lo ainda no campo da experiência? Tome-se a proposição: tudo o que acontece tem sua causa. No conceito de algo que acontece penso, na verdade, uma existência, a qual precede um tempo, etc., e disso deixam-se extrair juízos analíticos. Mas o conceito de causa jaz completamente fora daquele conceito e indica algo distinto do que acontece; não está, portanto, contido nesta última representação. Então, como consigo dizer do que em geral acontece algo completamente diverso e conhecer o conceito de causa — embora não contido naquele diverso — como lhe pertencendo necessariamente? Que é aqui o desconhecido = X, sobre o qual o entendimento se apóia ao crer descobrir fora do conceito de A um predicado B estranho a esse conceito e não obstante considerado como conectado a ele? Não pode sê-lo a experiência, porque o mencionado princípio acrescentou esta segunda representação à primeira não somente com maior universalidade mas também com a expressão da necessidade, por conseguinte completamente *a priori* e com base em simples conceitos. Ora, sobre tais princípios sintéticos, isto é, princípios de extensão, repousa todo o objetivo último do nosso conhecimento especulativo *a priori;* os princípios analíticos são, na verdade, altamente importantes e necessários, mas somente para chegar àquela clareza dos conceitos exigida para uma síntese segura e vasta, como para uma aquisição realmente nova.

V. *Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos como princípios juízos sintéticos* a priori

1. *Juízos matemáticos são todos sintéticos.* Esta proposição, embora seja incontestavelmente certa e muito importante em sua conseqüência, parece ter passado até agora desapercebida às observações dos dissecadores da razão humana, antes parece justamente opor-se a todas as suas conjeturas. Com efeito, por ter-se descoberto que as deduções dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição (o que a natureza exige de cada certeza apodítica), persuadiu-se a si próprio de que também os princípios seriam conhecidos com base no princípio

de contradição. Nisso eles se enganaram, pois uma proposição sintética pode seguramente ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas somente de tal modo que se pressuponha uma outra proposição sintética, da qual a primeira possa ser deduzida, jamais porém em si mesma.

Antes de tudo deve-se observar que proposições matemáticas em sentido próprio são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque elas trazem consigo necessidade, que não pode ser tirada da experiência. Se não se quer conceder isso, então limito a minha proposição à *matemática pura,* cujo conceito já traz consigo que ela não contém conhecimento empírico, mas simplesmente conhecimento puro *a priori.*

Na verdade, dever-se-ia de início pensar que a proposição $7 + 5 = 12$ seja uma proposição meramente analítica, que resulte do conceito de uma soma de $7 + 5$ segundo o princípio de contradição. Mas, quando se observa mais de perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém nada mais do que a união de ambos os algarismos em um único número, por meio do que não é de maneira nenhuma pensado qual seja este número que reúne ambos. O conceito de 12 não é absolutamente pensado pelo fato de eu apenas pensar aquela união de 7 mais 5. Posso desmembrar o meu conceito de uma tal possível soma pelo tempo que eu quiser e não encontrarei aí o conceito de 12. É preciso sair desses conceitos, tomando como ajuda a intuição correspondente a um de ambos por exemplo, os seus cinco dedos ou (como Segner, na sua *Aritmética)* cinco pontos e assim acrescentando sucessivamente as unidades do conceito de cinco dado, na intuição, ao conceito de sete. Com efeito, tomo primeiro o número 7 e, recorrendo à ajuda como intuição — no lugar do conceito de 5 — dos cinco dedos da minha mão, ponho agora sucessivamente as unidades, que antes reuni para compor o número 5, naquela minha imagem para compor o número 7, e vejo assim surgir o número 12. Pensei já no conceito de uma soma $= 7 + 5$ que 5 *devessem* ser acrescentadas a 7, mas não que esta soma fosse igual ao número 12. A proposição aritmética é, portanto, sempre sintética; isso se reconhece sempre mais claramente quando se tomam números um pouco maiores, já que então fica evidente — podemos virar e revirar os nossos conceitos como quisermos — que, sem tomar ajuda da intuição, jamais poderíamos encontrar a soma pelo simples desmembramento dos nossos conceitos.

Tampouco é analítico qualquer princípio da geometria pura. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos, é uma proposição sintética, pois o meu conceito de *reto* não contém nada de grandeza, mas somente uma qualidade. O conceito do mais curto é, portanto, acrescentado inteiramente e não pode ser extraído por nenhum desmembramento com base no conceito da linha reta. Deve-se, portanto, recorrer aqui à ajuda da intuição, pela qual apenas é possível a síntese.

Algumas poucas proposições fundamentais pressupostas pelos geômetras são, é verdade, realmente analíticas e repousam sobre o princípio de contradição, mas só servem, por outro lado, como as proposições idênticas, à concatenação do método e não como princípios, por exemplo $a = a$, o todo é igual a si mesmo, ou

$(a + b) > a$, isto é, o todo é maior do que sua parte. Todavia, mesmo estas proposições, se bem que sejam igualmente válidas sobre a base de simples conceitos, são admitidas na Matemática somente porque podem ser apresentadas na intuição. O que nos faz aqui crer comumente que o predicado de tais juízos apodíticos já esteja contido em nosso conceito e que o juízo seja analítico é simplesmente a ambigüidade da expressão. Isto é, *devemos* pensar um certo predicado como acrescido a um conceito dado, e esta necessidade já é inerente aos conceitos. Mas a questão não é o que *devemos pensar* como acrescido ao conceito dado, mas o que *efetivamente pensamos,* embora de modo apenas obscuro, nele. Com isso se mostra que o predicado, na verdade, está jungido àqueles conceitos de maneira necessária, mas não como pensado no próprio conceito e sim por meio de uma intuição, que se deve acrescentar ao conceito.

2. *A Ciência da Natureza* (physica) *contém em si como princípios juízos sintéticos* a priori. Quero, a título de exemplo, mencionar apenas algumas proposições como a seguinte: que em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece imutável, ou que em toda a comunicação de movimento, ação e reação devem ser sempre iguais entre si. Em ambas as proposições é clara não apenas a necessidade, por conseguinte a sua origem *a priori,* mas também o fato de serem elas proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria penso não a permanência, mas simplesmente a sua presença no espaço pelo preenchimento do mesmo. Portanto, saio efetivamente do conceito de matéria para pensar algo como acrescido *a priori* a ele, o que não pensara *no conceito de matéria.* A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e não obstante pensada *a priori,* e assim nas restantes proposições da parte pura da Ciência da Natureza.

3. *Na Metafísica* — mesmo que ela se considere uma ciência até agora apenas tentada, embora indispensável por causa da natureza da razão humana — *devem estar contidos conhecimentos sintéticos a priori,* e não cabe a ela apenas desmembrar conceitos que nos fazemos *a priori* de coisas e por meio disso explicá-los analiticamente, mas queremos ampliar o nosso conhecimento *a priori.* Para tanto devemos servir-nos daqueles princípios que acrescentam aos conceitos dados algo não contido neles e por meio de juízos sintéticos *a priori* se excedem a tal ponto, que a própria experiência não pode segui-los. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo deve ter um primeiro começo, e em outras ocasiões ainda. E assim consiste a Metafísica, pelo menos *conforme ao seu fim,* de meras proposições sintéticas *a priori.*

VI. *Problema geral da razão pura*

Lucra-se já muitíssimo quando uma grande quantidade de investigações pode ser reduzida à fórmula de um único problema. Desse modo, de fato, não só se facilita o próprio trabalho, enquanto ele é determinado exatamente, mas também o juízo de qualquer outra pessoa que quiser examinar se realizarmos o nosso propósito ou não. O problema verdadeiro e próprio da razão pura está agora contido na pergunta: *Como são possíveis juízos sintéticos* a priori?

Que a Metafísica permaneceu até hoje numa situação tão vacilante entre incertezas e contradições, deve atribuir-se apenas ao fato de não se ter considerado antes este problema e talvez mesmo a diferença entre juízos *analíticos* e *sintéticos*. Da solução deste problema ou de uma prova satisfatória de que a possibilidade, que a Metafísica exige saber esclarecida, na realidade não se verifica, dependem a vida e morte da Metafísica. David Hume, que de todos os filósofos mais se aproximou deste problema, sem contudo de longe pensá-lo com suficiente determinação e em sua universalidade, mas se detendo apenas na proposição sintética da conexão entre o efeito e suas causas *(principium causalitatis)*, creu poder estabelecer que tal proposição *a priori* fosse inteiramente impossível. Segundo suas conclusões, reduzir-se-ia tudo o que denominamos Metafísica à mera ilusão de um pretenso conhecimento da razão, que na realidade tomou simplesmente emprestado da experiência e pelo hábito adquiriu a aparência de necessidade. Se ele tivesse tido diante de si o nosso problema na sua universalidade, não teria jamais incidido em semelhante afirmação destruidora de toda filosofia pura, uma vez que teria então compreendido que segundo os seus argumentos também não poderia existir nenhuma matemática pura, porque esta certamente contém proposições sintéticas *a priori*, e teria com isso preservado o seu bom senso de semelhante afirmação.

A solução do mencionado problema implica ao mesmo tempo a possibilidade de o uso puro da razão fundar e levar a termo todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* de objetos, isto é, responder às perguntas:

Como é possível a matemática pura?

Como é possível a ciência pura da natureza?

Ora, visto que estas ciências são realmente dadas, convém perguntar *como* são possíveis, pois que elas devam ser possíveis é provado pela sua realidade.[8] Relativamente à *Metafísica*, o seu mísero progresso até aqui, e o fato de não se poder dizer, com respeito a nenhum dos sistemas até hoje expostos, que ela exista realmente no que concerne ao seu fim essencial, dão a cada um razões para duvidar da sua possibilidade.

Não obstante, pode esta *espécie de conhecimento* ser também considerada em certo sentido como dada, e a Metafísica, mesmo que não seja real como ciência, o é contudo como disposição natural *(metaphysica naturalis)*. Com efeito, a razão humana, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela sua própria necessidade, progride irresistivelmente para perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência e por princípios pedidos emprestados desta. E assim alguma metafísica sempre existiu e continuará a existir realmente em todos os homens, tão logo a razão se estenda neles até a especulação. Com respeito a esta metafísica, cabe agora a pergunta: *Como*

[8] Alguns poderiam ainda duvidar desta última coisa relativa à ciência pura da natureza. Todavia, basta considerar as diversas proposições que aparecem no começo da Física propriamente dita (empírica) — como a da permanência da mesma quantidade de matéria, da inércia, da igualdade de ação e reação, etc. — para logo se convencer de que elas constituem uma *physicam puram* (ou racional), que como ciência especial — seja ela restrita ou ampla — merece ser considerada em todo o seu âmbito separadamente.

é possível a metafísica como disposição natural? Ou seja, como surgem da natureza da razão humana universal as perguntas propostas a si mesma pela razão pura e que ela, por uma própria necessidade, é impelida a responder?

Já que em todas as tentativas feitas até agora para responder a estas perguntas naturais, por exemplo, se o mundo tem um começo ou se é desde toda a eternidade, etc., encontraram-se sempre inevitáveis contradições, não se pode, então, dar por satisfeito com a mera disposição natural para a metafísica, isto é, com o próprio poder puro da razão, do qual, na verdade, sempre resulta alguma metafísica (seja qual for). Contudo, deve ser possível alcançar com tal disposição uma certeza relativa ao saber ou à ignorância dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos e suas perguntas ou sobre o poder ou a incapacidade da razão para julgar algo a respeito dela, portanto, ou ampliar com confiança nossa razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros. Esta última pergunta, que decorre do referido problema geral, poderia ser com direito a seguinte: *Como é possível a Metafísica como ciência?*

Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas — às quais podem contrapor-se outras igualmente aparentes —, por conseguinte, ao *ceticismo.*

Tampouco pode esta ciência ser de uma amplidão desencorajante, porque ela não não trata dos objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente da razão mesma, isto é, de problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas — as quais são diferentes delas — mas pela sua própria natureza. Em tal caso, quando a razão aprendeu a conhecer completamente o seu próprio poder para com os objetos que lhe possam ocorrer na experiência, deverá tornar-se fácil determinar inteira e seguramente o âmbito e os limites do seu tentado uso acima de todos os limites da experiência.

Todas as tentativas feitas até agora para realizar *dogmaticamente* uma metafísica podem e devem, portanto, considerar-se como não ocorridas. Com efeito, o que numa ou noutra há de analítico, isto é, um simples desmembramento dos conceitos que residem em nossa razão pura *a priori,* não chega a constituir ainda o fim, mas é apenas uma promoção com vistas à verdadeira e própria Metafísica, isto é, à extensão sintética do seu conhecimento *a priori.* Tal desmembramento é inútil para mostrar apenas o conteúdo de tais conceitos, não, porém, o modo como chegamos *a priori* a eles, para poder também determinar depois o seu uso válido no que diz respeito aos objetos de todo o conhecimento em geral. O abandono de todas estas pretensões requer pouca abnegação, uma vez que as inegáveis e também inevitáveis contradições da razão consigo mesma no procedimento dogmático privaram há tempo da sua reputação toda metafísica precedente. Será necessária maior firmeza para não se deixar deter pela dificuldade interior e pela resistência exterior para, por abordagem completamente oposta à até agora adotada, finalmente promover o crescimento próspero e frutífero de uma ciência indispensável à razão humana, da qual se pode cortar cada ramo despontado, mas não exterminar as raízes.

VII. *Idéia e divisão de uma ciência especial denominada Crítica da Razão Pura*

De tudo isso resulta a idéia de uma ciência especial, que se pode denominar *Crítica da Razão Pura.* Pois a razão é o poder que fornece os *princípios* do conhecimento *a priori.* Por isso é a razão pura aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori.* Um *organon* da razão pura seria um conjunto daqueles princípios segundo os quais todos os conhecimentos *a priori* podem ser adquiridos e realmente realizados. A aplicação detalhada de um tal *organon* constituiria um sistema da razão pura. Como, porém, esta é uma pretensão muito grande e é ainda incerta, se também aqui de um modo geral é possível, e em que casos, uma ampliação do nosso conhecimento, podemos considerar uma ciência da simples avaliação da razão pura, das suas fontes e dos seus limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Uma tal ciência deveria denominar-se não uma *doutrina,* mas somente uma Crítica da Razão Pura, e a sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, não para servir à ampliação, mas apenas à purificação da nossa razão e mantê-la livre de erros, o que já significaria um notável ganho. Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível *a priori.* Um *sistema* de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental.* Para um início, esta filosofia é ainda demasiada. Com efeito, uma vez que tal ciência deveria conter de modo completo tanto o conhecimento analítico como o conhecimeto sintético *a priori,* é ela, em confronto com a nossa intenção, de um âmbito demasiadamente vasto, já que não precisamos impulsionar a análise senão na medida em que ela é imprescindivelmente necessária para compreender os princípios da síntese *a priori* em todo o seu âmbito, que é o único que nos interessa. Com esta investigação ocupamo-nos agora. Não podemos denominá-la propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental, porque ela não tem em vista a ampliação do conhecimento mesmo, mas apenas a sua retificação, devendo fornecer a pedra de toque que decide sobre o valor ou desvalor de todos os conhecimentos *a priori.* Uma tal crítica é assim, se isto é possível, uma preparação para um *organon* e, se este não tiver êxito, é ela pelo menos preparação para um cânon dos conhecimentos *a priori,* segundo o qual talvez possa ser apresentado um dia, tanto analítica como sinteticamente, o sistema completo da filosofia da razão pura, não importando que ele consista na ampliação ou na limitação do conhecimento da razão. Pois que isto seja possível, e inclusive que um tal sistema não possa ser de grande âmbito, pode-se julgar antecipadamente pelo fato de o objeto não consistir aqui na natureza das coisas, que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas, e isto também, por outro lado, somente com vistas ao seu conhecimento *a priori.* Esta provisão do entendimento, uma vez que não precisamos procurá-la fora de nós, não nos pode permanecer oculta e é com toda probabilidade suficientemente pequena para ser completamente abarcada, julgada conforme seu valor ou desvalor e ser submetida a uma

correta avaliação. Menos ainda deve esperar-se aqui uma crítica dos livros e sistemas da razão pura, mas sim uma crítica do próprio poder puro da razão. Somente sobre a base desta crítica se possui uma pedra de toque segura para avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas neste ramo. Em caso contrário, o historiador e juiz incompetentes julgam afirmações infundadas de outros por meio de suas próprias, que são igualmente infundadas. A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência, para a qual a Crítica da Razão Pura deverá projetar arquitetonicamente o plano completo, isto é, sobre a base de princípios, com plena garantia da inteireza e segurança de todas as partes que constituem este edifício.

Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta Crítica não se denomine já ela mesma filosofia transcendental, baseia-se simplesmente no fato de que ela, para ser um sistema completo, deveria conter também uma análise detalhada de todo o conhecimento humano *a priori.* Ora, é verdade que nossa Crítica deve certamente pôr-se também diante dos olhos uma completa enumeração de todos os conceitos primitivos que constituem o referido conhecimento puro. A Crítica se abstém somente da análise detalhada destes conceitos mesmos, como da completa recensão dos daí derivados, em parte porque este desmembramento não seria conveniente, enquanto ele não apresenta a dificuldade encontrada na síntese, em vista da qual propriamente existe a inteira Crítica; em parte porque contrariaria a unidade do plano de se ocupar responsavelmente da inteireza de uma tal análise e derivação, da qual podíamos, contudo, considerando nossa intenção, ser dispensados. Esta inteireza tanto do desmembramento como da derivação com base nos conceitos *a priori* a serem fornecidos futuramente é, entretanto, fácil de completar, contanto que estes conceitos existam antes de tudo como princípios detalhados da síntese e que nada falte com relação a este objetivo essencial.

À Crítica da Razão Pura pertence, portanto, tudo o que constitui a filosofia transcendental, e ela é a idéia completa da filosofia transcendental, mas não é ainda esta ciência mesma, porque a Crítica avança na análise apenas o quanto é exigido para a completa avaliação do conhecimento sintético *a priori.*

Na divisão de uma tal ciência, é preciso ter sobretudo presente que nela não deve entrar nenhum conceito contendo algo empírico, e que o conhecimento *a priori* é inteiramente puro. Por isso, embora os princípios supremos e os conceitos fundamentais da moralidade sejam conhecimentos *a priori,* não pertencem à filosofia transcendental, porque eles, na verdade, não colocam como fundamento dos seus preceitos os conceitos do prazer e da dor, dos desejos e das inclinações, etc., que são em conjunto de origem empírica; todavia, na composição do sistema da moralidade pura, devem introduzir necessariamente estes últimos conceitos — como obstáculo que deve ser vencido ou como estímulo que não deve ser transformado em motivo — no conceito do dever. A filosofia transcendental é, portanto, uma sabedoria mundana da razão pura simplesmente especulativa. Pois todo o prático, enquanto contém motivos, relaciona-se com sentimentos, que pertencem às fontes empíricas do conhecimento.

Se se quiser estabelecer a divisão desta ciência do ponto de vista universal de um sistema, deve a divisão que agora expomos conter, primeiro, uma *teoria dos elementos,* segundo, uma *teoria do método* da razão pura. Cada uma destas partes principais teria a sua subdivisão, cujos fundamentos não podem ser, todavia, expostos aqui. Como introdução ou advertência, parece necessário dizer apenas que existem dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento; pelo primeiro são-nos *dados* objetos, pelo segundo, porém, são eles *pensados.* Ora, enquanto a sensibilidade contivesse representações *a priori,* que constituem a condição sob a qual objetos nos são dados, deveria ela pertencer à filosofia transcendental. A teoria transcendental do sentido deveria pertencer à primeira parte da ciência dos elementos, porque as condições sob as quais apenas objetos são dados ao conhecimento humano precedem aquelas sob as quais os mesmos objetos são pensados.

I

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

PRIMEIRA PARTE
DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL
DOS ELEMENTOS

ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

§ 1

De qualquer modo e por qualquer meio que um conhecimento possa relacionar-se com objetos, é a intuição o modo como ele se refere imediatamente a objetos e ao qual como um meio tende todo o pensamento. Esta intuição, contudo, só acontece na medida em que o objeto nos for dado; o que, por outro lado, pelo menos a nós homens, só é possível enquanto o objeto afeta de certa maneira o ânimo. A capacidade (receptividade) de obter representações segundo o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, por intermédio da sensibilidade são-nos dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições;* pelo entendimento, ao invés, são os objetos *pensados* e dele originam-se *conceitos*. No entanto, todo pensamento deve, por meio de certos caracteres — seja direta *(directe)* ou indiretamente *(indirecte)* —, relacionar-se, por fim, com intuições e, conseqüentemente, em nós, com a sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.

A impressão de um objeto sobre a capacidade de representação, enquanto somos afetados por ele, é *sensação*. A intuição que se relaciona com o objeto por meio de sensação denomina-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *fenômeno*.

Denomino *matéria* do fenômeno o que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, *forma* do fenômeno o que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações. Dado que aquilo em que as sensações unicamente podem ordenar-se e ser postas em certa forma não pode ser, por outro lado, sensação, assim é a matéria de todo fenômeno dada somente *a posteriori*, devendo porém sua forma estar em conjunto pronta no ânimo e poder ser por isso considerada separadamente de toda sensação.

Denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Conseqüentemente, é a forma pura de intuições sensíveis em geral — na qual todo o múltiplo dos fenômenos vem intuído em certas relações — encontrada *a priori* no ânimo. Esta forma pura da sensibilidade denomina-se também ela mesma *intuição pura*. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa a respeito como substância, força, divisibilidade, etc., bem como o que pertence à sensação como impenetrabilidade, dureza, cor, etc., resta para mim algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e figura. Ambas pertencem à intuição pura, que,

mesmo sem um objeto real do sentido ou da sensação, se encontra *a priori* no ânimo como simples forma da sensibilidade.

Denomino *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.[9] Deve, portanto, haver uma tal ciência, que constitui a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, em oposição à que contém os princípios do pensamento puro e é denominada lógica transcendental.

Na estética transcendental, por conseguinte, *isolaremos,* em primeiro lugar, a sensibilidade pela separação de tudo o que o entendimento pensa nela por meio dos seus conceitos para que não reste senão a intuição empírica. Em segundo lugar, separaremos ainda desta tudo o que pertence à sensação, para que nada mais reste a não ser a intuição pura e a simples forma dos fenômenos, e isto é o único que a sensibilidade pode fornecer *a priori.* Ver-se-á, no decurso desta investigação, que há como princípios do conhecimento *a priori* duas formas puras da intuição sensível, a saber, espaço e tempo, com o exame das quais nos ocuparemos agora.

PRIMEIRA SEÇÃO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

DO ESPAÇO

§ 2. *Exposição metafísica deste conceito*

Mediante o sentido externo (uma propriedade do nosso ânimo), representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Nele são determinadas ou determináveis a sua figura, grandeza e relação recíproca. O sentido interno, mediante o qual o ânimo intui a si mesmo ou o próprio estado interno, não propicia, na verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objeto; ele consiste apenas numa forma determinada, sob a qual somente é possível a intuição do estado interno, de modo a ser tudo o que pertence às intuições internas representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, e tampouco o espaço como algo em nós. Que são, portanto, espaço e tempo? São entes reais? São meras determinações ou também relações das coisas, tais, porém, que pertenceriam às coisas em si, mesmo que não fossem intuídas? Ou são eles determinações ou relações inerentes apenas à forma da intuição e, por

[9] Os alemães são os únicos a usarem a palavra *estética* para designar o que os outros denominam crítica do gosto. Esta denominação funda-se sobre uma falsa esperança, concebida pelo excelente pensador analítico Baumgarten, de submeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais e elevar as regras dela à ciência. Este esforço é, entretanto, vão, pois tais regras ou critérios são, com respeito às suas principais fontes, meramente empíricos e, portanto, não podem jamais servir como leis determinadas *a priori,* pelas quais deveria regular-se o nosso juízo do gosto; este último constitui, muito antes, a pedra de toque da exatidão das primeiras. Em vista disso, aconselha-se a deixar de lado esta denominação, reservando-a à doutrina que seja verdadeira ciência (deste modo aproximar-nos-emos da língua e do sentido dos antigos, para os quais a divisão do conhecimento em *aisthetà kaì noetá* era bastante famosa), ou dividir tal denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora em sentido transcendental, ora em significado psicológico.

conseguinte, à constituição subjetiva do nosso ânimo, sem a qual tais predicados não podem ser atribuídos a coisa alguma? Para nos instruirmos sobre isso, queremos, em primeiro lugar, expor o conceito de espaço. Por exposição *(expositio)* entendo a representação clara (ainda que não detalhada) do que pertence a um conceito; esta exposição é, porém, *metafísica* quando contém o que o conceito apresenta como dado *a priori.*

1) O espaço não é nenhum conceito empírico tirado de experiências externas. Pois para certas sensações relacionarem-se com algo fora de mim (isto é, com algo em um lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las como fora de mim e uma ao lado da outra — por conseguinte, não simplesmente como diferentes, mas como situadas em lugares diferentes —, deve a representação do espaço servir-lhe já de fundamento. Logo, não pode a representação do espaço ser tomada emprestada, mediante a experiência, das relações do fenômeno externo, mas esta própria experiência externa somente é possível mediante referida representação.

2) O espaço é uma representação necessária, *a priori,* que serve de fundamento a todas as intuições externas. Não é jamais possível fazer-se uma representação de que não haja nenhum espaço, embora se possa muito bem pensar que não se encontre nele nenhum objeto. Ele é, portanto, considerado a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; ele é uma representação *a priori,* que serve necessariamente de fundamento aos fenômenos externos.

3) O espaço não é nenhum conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Em primeiro lugar, de fato, só se pode representar um único espaço, e quando se fala de muitos espaços, entende-se com isso apenas partes de um único e mesmo espaço. Estas partes não podem tampouco preceder o espaço uno e totalmente compreensivo, como se fossem constitutivas (a partir das quais sua composição seria possível); ao contrário, somente nele as partes podem ser pensadas. O espaço é essencialmente uno; o múltiplo que se encontra nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa meramente sobre limitações. Isso tem por conseqüência, em relação com o espaço, que uma intuição *a priori* (não empírica) serve de fundamento a todos os seus conceitos. Assim, todos os princípios geométricos — por exemplo, que num triângulo a soma dos dois lados é maior do que o terceiro lado — não são jamais deduzidos de conceitos universais de linha e triângulo, mas da intuição, e isso de modo *a priori* e com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como uma grandeza infinita *dada.* Ora, é verdade que se precisa pensar cada conceito como uma representação contida em um número infinito de diversas representações possíveis (como a sua característica comum) e compreendendo *sob si mesmo* tais representações; mas nenhum conceito como tal pode ser pensado como se contivesse *em si* um número infinito de representações. Não obstante, é o espaço pensado desse modo (pois todas as partes em número infinito do espaço são simultâneas). A representação originária do espaço é, portanto, *intuição a priori* e não *conceito.*

§ 3. *Exposição transcendental do conceito de espaço*

Entendo por *exposição transcendental* o esclarecimento de um conceito como um princípio, desde o qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para este intuito exigir-se-á 1) que tais conhecimentos derivem efetivamente do conceito dado, e 2) que esses conhecimentos somente sejam possíveis sob a pressuposição de um modo dado de explicação de tal conceito.

Geometria é uma ciência que determina sinteticamente e de modo *a priori* as propriedades do espaço. Que deve ser, pois, a representação do espaço, para que um tal conhecimento dele seja possível? O espaço deve ser originariamente intuição, já que de um simples conceito não se pode extrair proposições que ultrapassem o conceito, como ao invés acontece na Geometria (Introdução, V). Mas esta intuição deve ser *a priori*, isto é, deve encontrar-se em nós antes de toda percepção de um objeto, deve ser, por conseguinte, intuição pura e não empírica. Com efeito, as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, conectadas com a consciência da sua necessidade, como, por exemplo, a proposição: o espaço tem só três dimensões. Tais proposições não podem ser, contudo, juízos empíricos ou de experiência, e tampouco ser deduzidas destes juízos (Introdução, II).

Ora, como pode ser inerente ao ânimo uma intuição externa, que precede os próprios objetos e na qual o conceito destes últimos pode ser determinado *a priori*? De nenhum outro modo, evidentemente, senão enquanto ela tem a sua sede apenas no sujeito, como a disposição formal do sujeito de ser afetado por objetos e obter assim uma *representação imediata*, isto é, uma *intuição* deles, portanto, somente como forma do *sentido* externo em geral.

Logo, unicamente a nossa explicação torna compreensível a *possibilidade da Geometria* como um conhecimento sintético *a priori*. Todo modo de explicação que não fornece esta compreensão pode, sobre a base dessas características, ser distinto com a maior segurança da nossa explicação, embora parecesse ter qualquer semelhança com ela.

Conclusões a partir dos conceitos precedentes

a) O espaço não representa de modo algum uma propriedade de coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa nenhuma determinação delas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça, ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas, nem determinações relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais elas dizem respeito e, por conseguinte, *a priori*.

b) O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, sob a qual unicamente a intuição externa nos é possível. Ora, visto que a receptividade, pela qual o sujeito pode ser afetado por objetos, deve necessariamente preceder toda intuição destes objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos pode ser dada no ânimo

antes de todas as percepções efetivas, por conseguinte de modo *a priori,* e como ela, enquanto intuição pura, na qual todos os objetos devem ser determinados, pode, antes de toda a experiência, conter princípios das suas relações.

Podemos, portanto, somente do ponto de vista humano, falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastamos da condição subjetiva, a única sob a qual podemos obter uma intuição externa — ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos —, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas enquanto elas nos aparecem, isto é, enquanto elas são objetos da sensibilidade. A forma constante desta receptividade, denominada sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações, em que objetos vêm intuídos como fora de nós, e é, quando se abstrai destes objetos, uma intuição pura, que traz o nome de espaço. Como não podemos fazer das condições peculiares da sensibilidade condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, podemos dizer que o espaço abarca todas as coisas que podem aparecer-nos externamente, não porém todas as coisas em si mesmas, possam estas ser intuídas ou não, ou também ser intuídas pelo sujeito que se quiser. Relativamente às intuições de outros entes pensantes, não podemos, com efeito, julgar se elas estão ligadas às mesmas condições, que limitam a nossa intuição e são para nós universalmente válidas. Se ao conceito do sujeito acrescentarmos a limitação de um juízo, então este vale incondicionalmente. A proposição: todas as coisas estão justapostas no espaço vale sob a limitação de que estas sejam tomadas como objetos da nossa intuição sensível. Se acrescento aqui ao conceito a condição e digo: todas as coisas, como fenômenos externos, estão justapostas no espaço, então esta regra vale universal e ilimitadamente. Nossas exposições ensinam, portanto, a *realidade* (isto é, a validez objetiva) do espaço com vistas a tudo o que pode apresentar-se externamente a nós como objeto, mas ensinam ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço com vistas às coisas, quando elas são consideradas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a disposição da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda a possível experiência externa) e não obstante a sua idealidade transcendental, isto é, que ele não é nada, tão logo abandonemos a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo que serve de fundamento às coisas em si mesmas.

Fora do espaço, aliás, não há outra representação subjetiva e relacionada com algo externo, que pudesse *a priori* chamar-se objetiva. De fato, de nenhuma dessas representações podem deduzir-se proposições sintéticas *a priori,* como se pode fazê-lo com a intuição no espaço (§ 3). Por esse motivo, para falar com precisão, não se atribui idealidade a nenhuma dessas representações, embora elas concordem com a representação do espaço no fato de pertencerem meramente à disposição subjetiva do modo de ser do sentido, por exemplo do rosto, do ouvido, do sentimento, mediante as sensações das cores, dos sons e do calor. Estas representações, porém, pelo fato de serem simples sensações e não intuições, não dão em si a conhecer, pelo menos *a priori,* nenhum objeto.

Esta observação propõe-se apenas a impedir que ocorra a alguém explicar a afirmada idealidade do espaço por meio de exemplos demasiadamente insufi-

cientes, uma vez que cores, gosto, etc., não podem, com justiça, ser considerados disposições das coisas, mas apenas mudanças do nosso sujeito, as quais podem mesmo ser diferentes em diferentes homens. Pois, neste caso, o que originariamente é apenas fenômeno, por exemplo, uma rosa, vale em sentido empírico, como uma coisa em si mesma, que com vistas à cor pode aparecer a cada olho de modo diverso. Ao contrário, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica, de que em geral nada do que é intuído no espaço seja uma coisa em si e tampouco que o espaço seja uma forma das coisas pertencente a elas em si mesmas, mas que os objetos em si não nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro *correlatum,* contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida e tampouco jamais se pergunta por ela na experiência.

SEGUNDA SEÇÃO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

DO TEMPO

§ 4. *Exposição metafísica do conceito de tempo*

1) O tempo não é nenhum conceito empírico, extraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentariam à percepção se a representação do tempo não se encontrasse *a priori* como fundamento. Somente sob esta pressuposição pode representar-se que algo seja em um e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo).

2) O tempo é uma representação necessária, que serve de fundamento a todas as intuições. Não se pode, com vistas aos fenômenos em geral, suprimir o próprio tempo, não obstante se possa muito bem eliminar do tempo os seus próprios fenômenos. O tempo é, portanto, dado *a priori.* Toda a realidade dos fenômenos é possível unicamente nele. Os fenômenos podem ser todos suprimidos, mas o tempo mesmo (como a condição universal da sua possibilidade) não pode ser suprimido.

3) Sobre esta necessidade *a priori* funda-se também a possibilidade de princípios apodíticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser tirados da experiência, pois ela não forneceria nem universalidade rigorosa, nem certeza apodítica. Poderíamos apenas dizer: assim o ensina a percepção comum; não porém: assim deve ser. Estes princípios valem como regras, sob as quais em geral experiências são possíveis e instruem-nos anteriormente a tais experiências e não por intermédio delas.

4) O tempo não é nenhum conceito discursivo ou, como se diz, um conceito geral, mas uma forma pura de intuição sensível. Tempos diferentes são apenas

partes do mesmo tempo. A representação que somente pode ser dada por meio de um único objeto é, porém, intuição. A proposição, de que tempos diferentes não podem ser simultâneos, não se deixaria, além disso, derivar de um conceito geral. A proposição é sintética e não pode originar-se somente de conceitos; está, portanto, contida imediatamente na intuição e representação do tempo.

5) A infinitude do tempo não significa nada, senão que toda grandeza determinada dele somente é possível por meio de limitações de um único tempo, que lhe serve de fundamento. A representação originária *tempo* deve, portanto, ser dada como ilimitada. Quando, porém, as próprias partes e cada grandeza de um objeto podem ser representadas apenas por limitação, então a completa representação não deve ser dada por meio de conceitos (pois estes só contêm representações parciais), mas uma intuição imediata deve servir-lhes de fundamento.

§ 5. *Exposição transcendental do conceito de tempo*

Posso, a propósito, reportar-me ao n.º 3, onde, para ser breve, coloquei o que propriamente é transcendental sob o artigo da exposição metafísica. Aqui acrescento, ainda, que o conceito da mudança e, com ele, o conceito do movimento (como mudança de lugar) somente são possíveis por meio da representação do tempo e nelas: que, se esta representação não fosse intuição (interna) *a priori,* nenhum conceito, seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança, isto é, de uma conjunção, em um e mesmo objeto, de predicados opostos contraditoriamente (por exemplo, o ser e o não-ser de uma mesma coisa no mesmo lugar). Somente no tempo, isto é, *sucessivamente,* podem duas determinações opostas contraditoriamente encontrar-se em uma mesma coisa. Nosso conceito de tempo explica, portanto, a possibilidade de tanto conhecimento sintético *a priori* quando é exposta pela doutrina geral do movimento, a qual não é pouco fecunda.

§ 6. *Conclusões a partir desses conceitos*

a) O tempo não é algo que subsiste por si mesmo ou inerente às coisas como determinação objetiva, e que, por conseguinte, permanece, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição delas: pois, no primeiro caso, o tempo seria algo real mesmo sem objeto real. No que, porém, concerne ao segundo caso, o tempo, enquanto uma determinação ou ordem inerente às coisas mesmas, não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* por meio de proposições sintéticas. Ao contrário, isso pode muito bem ocorrer, se o tempo não for senão a condição subjetiva, sob a qual todas as intuições podem realizar-se em nós. Em tal caso, esta forma da intuição interna pode ser representada antes dos objetos e, por conseguinte, *a priori.*

b) O tempo não é senão a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós próprios e do nosso estado interno. Com efeito, o tempo não pode ser nenhuma determinação de fenômenos externos; ele não se refere a uma figura ou posi-

ção, etc.; ao contrário, ele determina a relação das representações em nosso estado interno. E, justamente porque esta intuição interna não fornece nenhuma forma, procuramos também substituir esta carência por meio de analogias e representamos a sucessão temporal mediante uma linha que avança até o infinito, na qual o múltiplo constitui uma série de uma única dimensão, e das propriedades desta linha deduzimos todas as propriedades do tempo, com a única exceção de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo são sempre sucessivas. Disso se esclarece também que a representação do próprio tempo é intuição, porque todas as suas relações podem expressar-se numa intuição externa.

c) O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda intuição externa, é, como condição *a priori,* limitado apenas a fenômenos externos. Ao contrário, visto que todas as representações — tenham elas como objeto coisas externas ou não — em si mesmas, como determinações do ânimo, pertencem ao estado interno enquanto este estado interno pertence à condição formal de intuição interna, por conseguinte à condição do tempo: deste modo, o tempo é uma condição *a priori* de todo fenômeno em geral, e na verdade a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e por isso também, mediatamente, a condição dos fenômenos externos. Se posso dizer *a priori:* todos os fenômenos externos são no espaço e são determinados *a priori* segundo as relações do espaço, então posso dizer universalmente, com base no princípio do sentido interno: todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, são no tempo e estão necessariamente em relações de tempo.

Se abstraímos do modo de intuir-nos a nós próprios internamente e também do modo de abarcar, na faculdade representativa, todas as intuições externas, tomando assim os objetos como podem ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Ele possui validez objetiva somente com vistas aos fenômenos, porque estes são já coisas, que assumimos como *objetos dos nossos sentidos;* mas ele deixa de ser objetivo, se se abstrai da sensibilidade da nossa intuição — por conseguinte, daquele modo de representação que nos é peculiar — e se fala *de coisas em geral.* Logo, o tempo é meramente uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (que é sempre sensível, isto é, enquanto somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito, não é nada. Não obstante, com vistas a todos os fenômenos e, por conseguinte, a todas as coisas que podem ocorrer-nos na experiência, o tempo é necessariamente objetivo. Não podemos dizer: todas as coisas são no tempo, porque no conceito de coisas em geral se abstrai de toda espécie de intuição delas, a qual é, contudo, a condição verdadeira e própria sob a qual o tempo pertence à representação do objeto. Ora, se a condição for acrescentada ao conceito e se disser: todas as coisas como fenômenos (objetos da intuição sensível) são no tempo, então o princípio possui sua exatidão objetiva e sua universalidade *a priori.*

Nossas afirmações ensinam, portanto, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a validez objetiva com vistas a todos os objetos que possam ser dados aos nossos sentidos. E, uma vez que nossa intuição é sempre sensível, jamais pode um objeto ser-nos dado na experiência se não estiver submetido à condição do tempo.

Contrariamente, contestamos ao tempo toda pretensão à realidade absoluta, como se ele, sem tomar em consideração a forma de nossa intuição sensível, fosse absolutamente inerente às coisas como condição ou propriedade. Tais propriedades concernentes às coisas em si jamais podem ser-nos dadas pelos sentidos. Nisto consiste, portanto, a *idealidade transcendental* do tempo conforme à qual o tempo, se se abstrai das condições subjetivas da intuição sensível, não é absolutamente nada e não pode ser incluído entre os objetos em si mesmos (prescindindo da sua relação com a nossa intuição) nem como subsistente, nem como inerente. Todavia, esta idealidade, bem como a do espaço, não deve ser comparada às sub-repções das sensações, porque então se pressupõe do próprio fenômeno, ao qual estes predicados são inerentes, uma realidade objetiva que no caso do tempo não se verifica absolutamente, a não ser quando ela é meramente empírica, isto é, considera o próprio objeto apenas como fenômeno. Sobre este ponto, convém rever a observação precedente da primeira seção.

§ 7. *Esclarecimento*

Contra esta teoria, que concede ao tempo realidade empírica, mas contesta a ele a realidade absoluta e transcendental, ouvi de homens perspicazes uma objeção tão unânime, que concluo disso deva ela apresentar-se naturalmente a cada leitor não familiarizado com estas considerações. Ela soa assim: mudanças são reais (isto é provado pela modificação das nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos e suas mudanças). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, conseqüentemente o tempo é algo real. A resposta não contém nenhuma dificuldade. Aceito todo o argumento. O tempo é, entretanto, algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Ele possui, portanto, realidade subjetiva com vistas à experiência interna, isto é, eu tenho efetivamente a representação no tempo e das minhas determinações nele. Logo, ele é real, não como objeto, mas enquanto considerado o modo de representação do meu eu como objeto. Se, porém, eu mesmo, ou uma outra pessoa, pudesse intuir-me sem esta condição da sensibilidade, neste caso as mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças dariam um conhecimento em que a representação do tempo, por conseguinte também a da mudança, não ocorreriam. A realidade empírica do tempo permanece sendo, portanto, a condição de todas as nossas experiências. Apenas a realidade absoluta, segundo o referido acima, não lhe pode ser concedida. O tempo não é nada mais do que a forma da nossa intuição interna.[10] Se a condição particular da nossa sensibilidade lhe é suprimida, desaparece também o conceito do tempo, que não é inerente aos próprios objetos, mas apenas ao sujeito, que o intui.

A causa, entretanto, pela qual esta objeção é levantada com tanta unanimidade, e precisamente pelos que não sabem objetar nada de plausível contra a dou-

[10] Em verdade, posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras, mas isto significa apenas que somos conscientes delas como numa sucessão de tempo, isto é, segundo a forma do sentido interno. O tempo não é, por isso, algo em si mesmo, e nem uma determinação objetivamente inerente às coisas.

trina da idealidade do espaço, é a seguinte. Eles não esperavam poder demonstrar apoditicamente a realidade absoluta do espaço, porque a eles contrapõe-se o idealismo, segundo o qual a realidade de objetos externos não é suscetível de nenhuma prova rigorosa: ao contrário, a realidade de nossos sentidos internos (do meu eu e do meu estado) é imediatamente clara pela consciência. Aqueles objetos poderiam constituir uma pura ilusão, este, porém, é, segundo a sua opinião, algo inegavelmente real. Não consideram, todavia, que ambas as espécies de objetos, sem que se necessite contestar a sua realidade como representações, pertencem somente ao fenômeno. Este possui sempre dois aspectos, um enquanto o objeto é considerado em si mesmo (independentemente do modo pelo qual é intuído este objeto, cuja natureza permanece justamente por isso problemática); o outro, enquanto se considera a forma da intuição deste mesmo objeto. Tal forma deve ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual aquele aparece, se bem que ela, efetiva e necessariamente, diga respeito ao fenômeno deste objeto.

Tempo e espaço, são, portanto, duas fontes de conhecimento, das quais diferentes conhecimentos sintéticos podem ser tirados *a priori*. Sobretudo a Matemática pura oferece um esplêndido exemplo disso, no que concerne aos conhecimentos do espaço e das suas relações. Tomados conjuntamente, tempo e espaço são, de fato, formas puras de toda intuição sensível, e desse modo tornam possíveis proposições sintéticas *a priori*. Mas estas fontes de conhecimento *a priori* determinam os próprios limites pelo fato de serem simplesmente condições da sensibilidade, isto é, pelo fato de se referirem a objetos enquanto estes são considerados como fenômenos, sem contudo, mostrarem coisas em si mesmas. O campo da sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos, e quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo de tais fontes cognoscitivas. Esta realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intata a segurança do conhecimento de experiência: com efeito, estamos seguros dele do mesmo modo, quer estas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer sejam elas necessariamente inerentes apenas à nossa intuição. Ao contrário, aqueles que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo — seja que a aceitem como subsistente, ou apenas como inerente — devem achar-se em conflito com os princípios da própria experiência. Com efeito, no caso de se decidirem por uma realidade subsistente (neste partido incluem-se comumente os investigadores matemáticos da natureza), devem admitir dois não-entes eternos e infinitos, subsistentes por si (espaço e tempo), que existem (mesmo sem serem algo real) somente para abarcar em si todo o real. Se tomarem o segundo partido (ao qual pertencem alguns teóricos metafísicos da natureza), o de espaço e tempo serem considerados relações (coexistentes ou sucessivas) entre os fenômenos, abstraídas da experiência e não obstante representadas confusamente naquela abstração, neste caso devem eles *contestar* a validez, ou pelo menos a certeza apodítica, das doutrinas matemáticas *a priori* concernentes a coisas reais (por exemplo, no espaço), na medida em que esta certeza não se realiza *a posteriori*. Segundo esta opinião, os conceitos *a priori* de espaço e tempo são meras criaturas do poder da imaginação, cuja fonte deve ser procurada efetivamente na experiência. Das relações da expe-

riência obtidas por abstração, a imaginação produziu algo, que na verdade contém o geral delas, mas que não pode realizar-se sem as restrições que a natureza conectou com tais relações. Os primeiros possuem a grande vantagem de liberar o campo dos fenômenos para as asserções matemáticas. Por meio dessas mesmas condições, ao contrário, eles mostram-se muito embaraçados quando o entendimento quer ultrapassar o campo dos fenômenos. Os segundos possuem, com relação aos últimos, a vantagem de as representações de espaço e tempo não constituírem nenhum impedimento, quando querem julgar sobre objetos não como fenômenos, mas unicamente em relação com o entendimento; contudo não podem indicar um fundamento da possibilidade de conhecimentos matemáticos *a priori* (enquanto lhes falta uma intuição *a priori* verdadeira e objetivamente válida), nem levar proposições da experiência a uma necessária concordância com aquelas afirmações. Em nossa teoria sobre a verdadeira constituição dessas duas formas originais da sensibilidade, ambas as dificuldades são remediadas.

Que, enfim, a estética transcendental não possa conter mais de dois elementos, a saber, espaço e tempo, fica claro pelo fato de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade — mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos — pressuporem algo de empírico. Com efeito, o movimento pressupõe a percepção de algo móvel. No espaço, porém, considerado em si mesmo, nada é móvel. Por esse motivo, o que se move deve ser algo encontrado *no espaço somente por meio da experiência,* por conseguinte, um dado empírico. Do mesmo modo, a estética transcendental não pode enumerar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança — pois o tempo mesmo não muda — mas sim algo que é no tempo. Para isso requer-se a percepção de alguma existência e da sucessão das suas determinações, por conseguinte experiência.

§ 8. *Observações gerais sobre a estética transcendental*

I. Será necessário, em primeiro lugar, explicar, do modo mais claro possível, qual seja a nossa opinião relativa à natureza fundamental do conhecimento sensível em geral, para evitar todo mal-entendido a respeito.

Quisemos, portanto, dizer: que toda a nossa intuição não é senão representação de fenômeno; que as coisas que intuímos não são o próprio em si, em vista do qual as intuímos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso toda a constituição, todas as relações do objeto no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo, desapareceriam. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. Qual seja a natureza dos objetos em si e separados de toda receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de perceber os objetos. Este modo de percepção é-nos peculiar, ele não concerne necessariamente a cada ser, mas sim a cada homem. Temos a ver unicamente com este modo de percepção dos objetos. Espaço e tempo são as suas formas puras, sensação em geral é a sua

matéria. Podemos conhecer as primeiras somente *a priori,* isto é, antes de toda a percepção real, e chamam-se por isso intuição pura; a última, porém, é o que em nosso conhecimento a faz chamar-se conhecimento *a posteriori,* isto é, intuição empírica. Aquelas ligam-se à nossa sensibilidade de modo absolutamente necessário, seja qual for o modo das nossas sensações; estas podem ser bem diversas. Mesmo se pudéssemos elevar a nossa intuição ao grau supremo de clareza, não nos teríamos com isso aproximado mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em qualquer caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa sensibilidade, e conheceríamos esta sempre sob as condições, inerentes originariamente ao sujeito, de espaço e tempo. O que possam ser os objetos em si mesmos não podemos jamais conhecer, mesmo por meio do conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno, que unicamente nos é dado.

Sustentar, a partir disso, que toda a nossa sensibilidade não passe de uma representação confusa das coisas — a qual contenha unicamente o que diz respeito a elas em si mesmas, mas somente sob a forma de um conglomerado de características e representações parciais que não distinguimos com consciência uma da outra — constitui uma falsificação do conceito de sensibilidade e de fenômeno, inutilizando e esvaziando toda a doutrina sobre eles. A diferença entre uma representação obscura e uma representação clara é meramente lógica, e não diz respeito ao conteúdo. Sem dúvida, o conceito de *direito* de que o entendimento comum se serve contém o mesmo que a mais sutil especulação pode desenvolver a seu respeito, com a única diferença de que, no uso comum e prático, não se é consciente das múltiplas representações contidas neste pensamento. Em vista disso, não se pode dizer que o conceito vulgar seja sensível e contenha um mero fenômeno. Com efeito, o direito não pode aparecer; seu conceito encontra-se no entendimento e representa uma natureza (moral) das ações concernentes a estas em si mesmas. Ao contrário, a representação de um *corpo* não contém, na intuição, nada do que pudesse ser atribuído a um objeto em si mesmo, mas apenas o fenômeno de algo e o modo como somos afetados por ele. Esta receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade, a qual — mesmo que se pudesse penetrar com o olhar até o fundo do fenômeno — permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo.

A filosofia de Leibniz e Wolff indicou, por conseguinte, um ponto de vista inteiramente falso sobre a natureza e a origem dos nossos conhecimentos, enquanto ela considerou meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto. Esta diferença é, na verdade, transcendental e diz respeito não apenas à forma da clareza ou obscuridade, mas à origem e ao conteúdo dos conhecimentos. Conseqüentemente, por meio da sensibilidade não conhecemos só confusamente a natureza das coisas em si mesmas, mas nem sequer a conhecemos, e, tão logo eliminemos a nossa constituição subjetiva, não se encontrará, nem poderá encontrar-se mais em nenhuma parte o objeto representado com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía, enquanto justamente esta constituição subjetiva determina a forma de tal objeto como fenômeno.

De resto, distinguimos certamente, nos fenômenos, aquilo que é essencialmente inerente à sua intuição e é válido para todo sentido humano em geral daquilo que

pertence à intuição apenas acidentalmente, enquanto não é válido em relação à sensibilidade em geral, mas somente a uma posição ou organização deste ou daquele sentido. Diz-se, do primeiro conhecimento, que ele representa o objeto em si mesmo; do segundo, porém, que ele representa apenas o seu fenômeno. Esta distinção é, contudo, somente empírica. Se se pára neste ponto (como sói acontecer), e não se considera, por outro lado (como deveria acontecer), aquela intuição empírica como simples fenômeno, de modo a não poder encontrar-se nela nada que diga respeito a qualquer coisa em si mesma, então a nossa distinção transcendental se perde, e cremos, em tal caso, conhecer coisas em si, embora por toda parte (no mundo sensível), mesmo na investigação mais profunda dos objetos deste mundo, não tenhamos a ver senão com fenômenos. Assim, é verdade, diremos que o arco-íris é um mero fenômeno ao ensejo de uma chuva entremeada de sol, que esta chuva, porém, é a coisa em si mesma, o que é certo, enquanto compreendermos o conceito de chuva apenas fisicamente, como algo que numa experiência geral, segundo as diversas situações dos sentidos, é, não obstante, determinado assim na intuição, e não de outra maneira. Tomemos, porém, este empírico em geral e, sem considerarmos o seu acordo com cada sentido humano em geral, perguntemos se também ele representa um objeto em si mesmo (não as gotas de chuva, pois estas são já, como fenômenos, objetos empíricos); em tal caso, a pergunta da relação da representação como objeto é transcendental, e não apenas essas gotas são meros fenômenos, mas mesmo a sua figura arredondada e o próprio espaço em que elas caem não são em si mesmos, mas constituem simples modificações ou fundamentos da nossa intuição sensível, permanecendo o objeto transcendental desconhecido a nós.

O segundo assunto importante da nossa estética transcendental é que ela não somente encontre algum favor como hipótese plausível, mas seja tão segura e indubitável como jamais se poderá exigir de uma teoria que deva servir como *organon*. Para tornar inteiramente evidente tal certeza, escolheremos um caso qualquer, a partir do qual a validez de um tal *organon* possa tornar-se palpável e servir a um maior esclarecimento do que foi mencionado no § 3.

Suponde, portanto, que espaço e tempo sejam em si mesmos objetivos, e condições da possibilidade das coisas em si mesmas. Disso segue-se, em primeiro lugar, que de ambos procedem proposições apodíticas e sintéticas *a priori* em *grande número*, sobretudo do espaço, que por tal motivo investigaremos aqui preferentemente, como exemplo. Já que as proposições da Geometria são conhecidas de modo sintético *a priori* e com certeza apodítica, pergunto: donde tomais tais proposições e sobre que se apóia o nosso entendimento, para alcançar tais verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas? Não há nenhum outro caminho a não ser mediante conceitos ou intuições; conceitos e intuições, entretanto, nos são dados ou *a priori* ou *a posteriori*. No caso dos conceitos empíricos e da intuição empírica, sobre a qual se fundam, nenhuma proposição sintética pode ser dada, a não ser uma que seja meramente empírica, isto é, proposição de experiência, a qual, por conseguinte, não pode jamais conter a necessidade e absoluta universalidade, características de todas as proposições da Geometria.

No que concerne ao primeiro e único meio de alcançar tais conhecimentos, a saber, através de simples conceitos ou de intuições *a priori,* resulta claro que sobre a base de meros conceitos não se pode atingir absolutamente nenhum conhecimento sintético, mas unicamente um conhecimento analítico. Tomai apenas a proposição: que duas linhas retas não podem encerrar em si nenhum espaço — conseqüentemente não possibilitam nenhuma figura — e tentai deduzi-la do conceito de linhas retas e do número 2; ou ainda a proposição: que sobre a base de três linhas retas é possível formar uma figura, e tentai o mesmo partindo unicamente destes conceitos. Todo o vosso esforço é vão e ver-vos-eis constrangidos a recorrer à intuição, como o faz sempre a Geometria. Dai-vos, portanto, um objeto na intuição; de que espécie é ela: uma intuição pura *a priori* ou uma intuição empírica? Se se tratasse do último, não poderia jamais resultar disso uma proposição válida universalmente e ainda menos uma proposição apodítica, pois a experiência não pode jamais fornecer semelhantes proposições. Deveis, portanto, dar-vos o objeto de modo *a priori* na intuição e sobre ele fundar a vossa proposição sintética. Se um poder de intuir *a priori* não se encontrasse em vós; se esta condição *a priori* não fosse, segundo a sua forma, ao mesmo tempo a condição universal *a priori* sob a qual o objeto desta própria intuição (externa) unicamente é possível; se o objeto (o triângulo) fosse algo em si mesmo, sem relação com o vosso sujeito: como poderíeis dizer que o que necessariamente se encontra nas vossas condições subjetivas para construir um triângulo deva também atribuir-se necessariamente ao triângulo em si mesmo? Com efeito, não poderíeis acrescentar aos vossos conceitos (de três linhas) nada de novo (a figura), que em conseqüência deveria encontrar-se necessariamente no objeto, uma vez que este é dado antes e não através do vosso conhecimento. Logo, se o espaço (e desse modo também o tempo) não fosse uma simples forma da vossa intuição, que contém condições *a priori* — as únicas sob as quais as coisas podem ser para vós objetos externos, que sem estas condições subjetivas não são em si nada —, neste caso não poderíeis absolutamente decidir algo, *a priori* e sinteticamente, a respeito de objetos externos. É, portanto, indubitavelmente certo, e não apenas possível ou provável, que espaço e tempo, como condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são condições meramente subjetivas de toda a nossa intuição: em relação com elas, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si de um modo determinado. Por esta razão, podem-se dizer muitas coisas *a priori* sobre os fenômenos, no que concerne à sua forma, mas não se pode dizer o mínimo sobre a coisa em si mesma, que pode servir de fundamento a esses fenômenos.

II. Para confirmar esta teoria da idealidade tanto do sentido externo como do interno, por conseguinte, de todos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, pode servir egregiamente a observação: Tudo o que em nosso conhecimento pertence à intuição (portanto, excetuados o sentimento do prazer e da dor, e a vontade, que não são de modo algum conhecimentos) não contém senão meras relações, lugares numa intuição (extensão), mudança de lugares (movimento), e leis segundo as quais esta mudança é determinada (forças motoras). Por

esse intermédio não é, porém, dado o que está presente no lugar ou o que, fora da mudança de lugar, atua nas próprias coisas. Ora, mediante simples relações não se conhece uma coisa em si: logo, pode-se bem julgar que, não nos dando o sentido externo senão simples representações de relações, este só pode conter em sua representação a relação de um objeto ao sujeito e não o elemento interno do objeto em si. Com a intuição interna passa-se o mesmo. Não somente as representações do *sentido externo* constituem nela a verdadeira matéria com que preenchemos o nosso ânimo, mas o tempo — em que colocamos essas representações e que precede mesmo a sua consciência na experiência, estando como condição formal a fundamento do modo como pomos as representações no ânimo — contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do que é simultâneo com a sucessão (o permanente). Ora, o que como representação pode preceder toda ação de pensar alguma coisa é a intuição e, se ela não contém senão relações, é a forma da intuição. Esta forma — já que ela não representa nada, a não ser quando algo é posto no ânimo — não pode ser senão o modo como este é afetado pela própria atividade, a saber, por sua representação, isto é, não pode, segundo a sua forma, ser nada a não ser um sentido interno. Tudo o que é representado por um sentido é sempre fenômeno; e um sentido interno, ou não deveria absolutamente admitir-se, ou o sujeito, que é seu objeto, poderia ser representado por seu intermédio somente como fenômeno, não como ele julgaria sobre si próprio, se sua intuição fosse simples atividade espontânea, isto é, intelectual. Toda a dificuldade reside no modo como um sujeito possa intuir internamente a si próprio. Esta dificuldade é, entretanto, comum a toda teoria. A consciência de si próprio (apercepção) é a representação simples do eu, e se por esse meio todo o múltiplo fosse dado *espontaneamente* no sujeito, neste caso a intuição interna seria intelectual. No homem, esta consciência requer uma percepção íntima do múltiplo dado anteriormente no sujeito; e o modo como este múltiplo é dado sem espontaneidade no ânimo deve, em vista desta diferença, denominar-se sensibilidade. Se o poder de se tornar consciente deve procurar (apreender) o que se encontra no ânimo, em tal caso ele deve afetá-lo, e só assim ele pode produzir uma intuição de si próprio. Esta forma, porém — que se encontra antes a fundamento no ânimo —, determina o modo como o múltiplo, na representação do tempo, coexiste nele. Com efeito, tal poder intui, então, a si próprio, não como ele se representaria imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como ele é afetado internamente, conseqüentemente, como ele aparece a si e não como ele é.

III. Se digo: no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos externos como a do próprio ânimo representam os seus objetos segundo o modo como eles afetam os nossos sentidos, isto é, como eles *aparecem,* não quero com isso dizer que esses objetos sejam uma simples *ilusão.* Com efeito, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados como algo realmente dado, com a ressalva de que enquanto esta propriedade depende somente do modo de intuição do sujeito, na relação que com ele mantém o objeto dado, este objeto como *fenômeno* vem distinto de si próprio como objeto *em si.* Assim, não digo que os corpos *parecem* simplesmente ser fora de mim ou que

minha alma *parece* somente ser dada em minha autoconsciência, ao afirmar que a qualidade do espaço e do tempo — conforme à qual, como condição da sua existência, ponho ambos — está na minha maneira de intuir e não nos objetos em si. Seria minha própria culpa se eu transformasse em simples ilusão o que deveria atribuir ao fenômeno.[11] Isto não ocorre, porém, segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; muito antes, se àquelas formas de representação se atribui *realidade objetiva,* não se pode evitar que através disso tudo seja transformado em simples *ilusão.* Com efeito se se considera o espaço e o tempo como propriedades, que para serem possíveis devem ser encontradas em coisas em si, e se reflete em que disparates incorre, desde que duas coisas infinitas — que não devem ser substâncias nem algo realmente inerente às substâncias, mas contudo algo existente e inclusive a condição necessária da existência de todas as coisas — permaneçam, mesmo quando se suprimirem todas as coisas existentes: em tal caso não se pode levar a mal o bom Berkeley por ter degradado os corpos a uma simples *ilusão;* antes, a nossa própria existência — que desse modo seria feita dependente da realidade de um não-ser, existente por si, como o tempo — transformar-se-ia com este em pura ilusão: um absurdo de que até agora nenhum quis tornar-se culpado.

IV. Na teologia natural — onde se pensa um objeto, que não só para nós pode ser nenhum objeto da intuição, mas nem sequer para si próprio pode ser de modo algum um objeto da intuição sensível —, tem-se cuidadosamente em conta de eliminar as condições do tempo e do espaço de toda a sua intuição (pois todo o seu conhecimento deve ser desta espécie e não *pensamento,* que sempre manifesta limites).

Mas com que direito se pode fazer isto, quando antes se fez de ambos formas das coisas em si mesmas e em verdade de tal modo que, como condições da existência das coisas *a priori,* permaneçam, mesmo quando as próprias coisas tiverem sido supressas? Efetivamente, como condições de toda a existência em geral, deveriam valer também para a existência de Deus. Se daquelas formas não se quiser fazer formas objetivas de todas as coisas, não resta outra solução senão torná-las formas subjetivas do nosso mundo de intuição tanto externo como interno. Esta intuição chama-se sensível, por não ser *originária,* ou seja, uma intuição pela qual a própria existência do objeto dela é dado (e que, o quanto sabemos, somente pode ser atribuída ao ser originário), mas depende da existência do objeto, por conseguinte, só é possível enquanto a própria capacidade de representação do sujeito é afetada por intermédio de tal objeto.

[11] Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao objeto mesmo em relação com o nosso sentido, por exemplo, à rosa a cor vermelha ou o odor. A ilusão, entretanto, não pode jamais ser atribuída como predicado ao objeto, justamente porque ela atribui ao objeto *por si* o que concerne a este apenas em relação com os sentidos ou em geral com o sujeito, por exemplo, os dois anéis que inicialmente se atribuíam a Saturno. O que não pode de modo algum encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação ao sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro, é fenômeno. Deste modo, os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisto não há nenhuma ilusão. Ao contrário, se atribuo à rosa *em si* o vermelho, a Saturno os anéis ou a todos os objetos externos a extensão *em si* — sem considerar uma determinada relação destes objetos com o sujeito e sem limitar o meu juízo a isso —, somente assim surge a ilusão.

Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e no tempo à sensibilidade do homem; é de supor-se que todos os entes finitos pensantes devam nisso concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito). Não obstante essa validez universal, a sensibilidade não cessa de ser sensibilidade, justamente por ser derivada *(intuitus derivativus)*, não-originária *(intuitus originarius)*, por conseguinte, não é intuição intelectual. Esta, pela razão exposta, só pode ser atribuída ao ser originário e jamais a um ente dependente, tanto no que concerne à sua existência como à sua intuição (que determina a sua existência em relação com objetos dados), se bem que a última observação à nossa teoria estética deva ser considerada apenas como esclarecimento e não como fundamento de uma prova.

Conclusão da estética transcendental

Aqui temos uma das partes requeridas para a solução do problema geral da filosofia transcendental — *como são possíveis proposições sintéticas* a priori? —, a saber, intuições puras *a priori,* espaço e tempo, nos quais, se no juízo *a priori* quisermos transcender o conceito dado, encontramos o que pode ser descoberto *a priori* não no conceito, mas na intuição que lhe corresponde e ser ligada sinteticamente àquele. Por esta razão, esses juízos somente alcançam objetos dos sentidos e só podem ser válidos para objetos de uma experiência possível.

SEGUNDA PARTE DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

LÓGICA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

Idéia de uma lógica transcendental

I. *Da lógica em geral*

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais do ânimo, das quais a primeira consiste na capacidade de receber as representações (a receptividade das impressões), e a segunda no poder de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos). Pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda ele é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação do ânimo). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que um conhecimento não pode ser fornecido nem mediante conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles, nem mediante intuição sem conceitos. Ambos são puros ou empíricos. *Empíricos*, se eles contêm uma sensação (que supõe a presença real do objeto); *puros*, porém, se à representação não se mescla nenhuma sensação. Pode-se denominar a última matéria do conhecimento sensível. A intuição pura, portanto, contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente intuições puras e conceitos puros são possíveis *a priori;* intuições empíricas e conceitos empíricos são possíveis unicamente *a posteriori.*

Denominamos *sensibilidade* a *receptividade* do nosso ânimo, ou seja, a sua capacidade de receber representações, enquanto é afetado de algum modo; e, ao contrário, denominamos *entendimento* ou *espontaneidade* do conhecimento o poder do próprio entendimento de produzir representações. A nossa natureza é constituída de um modo tal que a intuição não pode ser senão *sensível*, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Ao contrário, o *entendimento* é o poder de *pensar* a intuição sensível. Nenhuma dessas propriedades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto ser-nos-ia dado e, sem entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar as intuições compreensíveis (isto é, submetê-las a conceitos). Estes dois poderes ou capacidades não podem trocar as suas funções. O entendimento não pode intuir e os

sentidos não podem pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião. Não há motivo para confundir a contribuição de ambos, mas há, contudo, razão para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Distinguimos, conseqüentemente, a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, a Lógica.

A Lógica, por sua vez, pode ser considerada sob um duplo ponto de vista: como lógica do uso geral ou como lógica do uso particular do entendimento. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não ocorre nenhum uso do entendimento. Ela, portanto, diz respeito ao entendimento, sem tomar em conta a diversidade dos objetos aos quais ele possa estar endereçado. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar corretamente uma certa espécie de objetos. Aquela pode denominar-se lógica elementar, esta, porém, *organon* de tal ou tal ciência. Esta última é o mais das vezes considerada, nas escolas, como propedêutica das ciências, se bem que ela, com respeito ao caminho da razão humana, constitua o último estádio alcançado por esta, quando a ciência já se encontra há tempo acabada e não carece senão do último retoque para sua retificação e perfeição. Com efeito, deve-se conhecer os objetos em um grau relativamente elevado quando se quer fornecer as regras sobre o modo como se possa constituir uma ciência deles.

A lógica geral é, por sua vez, pura ou aplicada. Na primeira, abstraímos de todas as condições empíricas sob as quais se exerce o nosso entendimento, por exemplo, da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc., por conseguinte, também das fontes dos preconceitos e, de um modo geral, de todas as causas, das quais surgem para nós certos conhecimentos ou às quais estes possam ser atribuídos. Com efeito, elas concernem meramente ao entendimento sob certas circunstâncias do seu uso e, para conhecer estas, requer-se experiência. Uma *lógica geral,* mas *pura,* ocupa-se, portanto, somente com princípios *a priori* e é um *cânon do entendimento* e da razão, mas apenas com vistas ao formal do seu uso, seja qual for o seu conteúdo (empírico ou transcendental). Uma *lógica geral* denomina-se, ao invés, *aplicada* quando ela está endereçada às regras do uso do entendimento sob as condições subjetivas empíricas que a Psicologia nos ensina. Ela possui, portanto, princípios empíricos, embora seja geral enquanto se refere ao uso do entendimento, sem diferença dos objetos. Em vista disso, ela não é nem um cânon do entendimento em geral, nem um *organon* de ciências particulares, mas simplesmente um catártico do entendimento comum. Na lógica geral, portanto, a parte que deve constituir a doutrina pura da razão deve ser separada completamente da que constitui a lógica aplicada (embora ainda sempre geral). Somente a primeira é propriamente ciência, não obstante breve e árida, e na forma escolástica requerida por uma doutrina elementar do entendimento. Nesta, os lógicos devem ter sempre presentes duas regras:

1) Como lógica geral, ela abstrai de todo o conteúdo do conhecimento do entendimento e da diferença dos seus objetos, não se ocupando senão com a simples forma do pensamento.

2) Como lógica pura, ela não possui nenhum princípio empírico, por conseguinte, não tira nada (como às vezes se estava persuadido) da Psicologia, que, portanto, não possui nenhuma influência sobre o cânon do entendimento. Ela é

uma doutrina demonstrada, e tudo nela precisa ser certo de modo inteiramente *a priori.*

O que denomino lógica aplicada (contra a significação comum desta palavra, segundo a qual ela deve conter certos exercícios, para os quais a lógica pura fornece a regra) é uma representação do entendimento e das regras do seu necessário uso *in concreto,* a saber, sob as condições acidentais do sujeito, que possam impedir ou favorecer este uso e que são dadas todas empiricamente. Ela trata da atenção, dos seus impedimentos e conseqüências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc. A lógica geral e pura relaciona-se com ela, assim como a moral pura — que contém simplesmente as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral — relaciona-se com a doutrina da virtude propriamente dita, que considera estas leis sob os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões, aos quais os homens encontram-se mais ou menos submetidos, não podendo fornecer jamais uma ciência verdadeira e demonstrada, porque tanto ela como a lógica aplicada precisam de princípios empíricos e psicológicos.

II. *Da lógica transcendental*

A lógica geral abstrai, como provamos, de todo o conteúdo do conhecimento, isto é, de toda relação ao objeto, e considera, na relação dos conhecimentos entre si, apenas a forma lógica, isto é, a forma do pensamento em geral. Já que, porém, há tanto intuições puras como empíricas (como a estética transcendental o prova), assim poderia também encontrar-se uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Neste caso, haveria uma lógica na qual não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento, pois a que contivesse simplesmente as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos que fossem de conteúdo empírico. Ela referir-se-ia também à origem dos nossos conhecimentos de objetos, na medida em que esta origem não pode ser atribuída aos objetos. Ao contrário, a lógica geral não tem nada a ver com a origem do conhecimento, mas considera as representações — sejam elas dadas de modo originário e *a priori* em nós mesmos, ou apenas empiricamente — simplesmente segundo as leis pelas quais o entendimento, quando pensa, as usa em relação umas com as outras. A lógica geral, portanto, trata somente da forma do entendimento, que pode ser fornecida às representações, seja qual for a origem delas.

E aqui faço uma observação, que estende a sua influência a todas as considerações subseqüentes e que se deve ter presente, a saber, que transcendental deve denominar-se, não cada conhecimento *a priori,* mas somente aquele pelo qual conhecemos, que e de que modo certas representações (intuições ou conceitos) são empregadas ou são possíveis unicamente *a priori* (isto é, a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo *a priori).* Conseqüentemente, tampouco o espaço, como qualquer determinação geométrica *a priori* a seu respeito, é uma representação transcendental; transcendental podem chamar-se apenas o conhecimento de que estas representações não são de origem empírica e a possibilidade pela qual elas podem relacionar-se *a priori* com objetos da experiência. Da mesma maneira, o uso do espaço com respeito a objetos em geral poderia deno-

minar-se transcendental; se ele, entretanto, limitar-se unicamente aos objetos dos sentidos, denominar-se-á empírico. A diferença entre o transcendental e o empírico pertence, portanto, apenas à crítica dos conhecimentos e não concerne à relação destes com o seu objeto.

Na expectativa de que, eventualmente, haja conceitos que possam relacionar-se *a priori* com objetos — não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, que são, por conseguinte, conceitos, mas tampouco de origem empírica como estética —, formamos antecipadamente a idéia de uma ciência relativa ao conhecimento do entendimento puro e da razão, por meio do que pensamos objetos de modo inteiramente *a priori.* Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validez objetiva de tais conhecimentos, deveria denominar-se *lógica transcendental,* porque ela só se ocupa com leis do entendimento e da razão, mas unicamente enquanto se relaciona com objetos *a priori* e não, como a lógica geral, tanto com os conhecimentos empíricos como com os conhecimentos puros da razão, sem diferença.

III. *Da divisão da lógica geral em analítica e dialética*

A velha e famosa pergunta, com a qual se supunha colocar os lógicos em apertos e se procurava levá-los ao ponto, ou de dever fazerem-se colher em um mísero círculo, ou de confessarem a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal da verdade, a saber, que ela consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta; deseja-se, contudo, saber qual é o critério geral e seguro da verdade de cada conhecimento.

Saber o que se deve perguntar de modo racional é já uma grande e necessária prova de inteligência ou perspicácia. Com efeito, se a pergunta é em si absurda e requer respostas supérfluas, então ela, além de humilhar quem a propõe, possui às vezes a desvantagem de induzir o ouvinte incauto a respostas absurdas e de oferecer o ridículo espetáculo, que um (como diziam os antigos) munge o bode e outro segura uma peneira.

Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, então este precisa, através disso, ser distinto de outros. Com efeito, um conhecimento é falso se não concorda com o objeto com o qual se relaciona, embora contenha algo que poderia ser válido com respeito a outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que sem diferença de objetos, fosse válido para todos os conhecimentos. É, porém, evidente, que — já que, nesse critério se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (relação com o seu objeto) e a verdade diz respeito exatamente a este conteúdo — é inteiramente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade de tal conteúdo dos conhecimentos, e que, portanto, é impossível fornecer um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade. Visto termos já acima denominado o conteúdo de um conhecimento a sua matéria, deve-se dizer: Não se pode desejar, por ser contraditório em si mesmo, nenhum critério geral da verdade do conhecimento. No que concerne

ao conhecimento da simples forma (deixando de lado todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, enquanto expõe as regras universais e necessárias do entendimento, deve justamente em tais regras fornecer critérios da verdade. Com efeito, o que os contradiz é falso, porque em tal caso o entendimento se contrapõe às suas regras gerais do pensar, por, conseguinte, a si mesmo. Esses critérios, porém, referem-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e são como tais inteiramente corretos, mas insuficientes. Pois, embora um conhecimento possa ser inteiramente de acordo com a forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto. Logo, o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é em verdade a *conditio sine qua non,* por conseguinte, a condição negativa da verdade: a Lógica não pode ir mais além e descobrir, através de nenhuma pedra de toque, o erro, que não concerne à forma mas ao conteúdo.

Ora, a lógica geral resolve em seus elementos a completa atividade formal do entendimento e da razão e os apresenta como princípios de toda avaliação lógica do nosso conhecimento. Esta parte da Lógica pode por isso denominar-se Analítica, e pela mesma razão constitui pelo menos uma pedra de toque negativa da verdade, visto que ocorre antes de tudo examinar e avaliar, com base nessas regras, todo o conhecimento, na sua forma, antes de o investigar no seu conteúdo e estabelecer se ele contém uma verdade positiva relativa ao objeto. Já que, porém, a simples forma do conhecimento — por mais que possa concordar com as leis lógicas — é de longe insuficiente para constituir uma verdade material (objetiva), ninguém pode apenas com a Lógica ousar julgar sobre objetos e afirmar algo, sem ter recolhido antes, fora da Lógica, uma fundada informação sobre os objetos, para tentar em seguida simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente segundo leis lógicas, ou, melhor ainda, unicamente para examinar os objetos segundo essas leis. Não obstante, na posse de uma arte tão enganosa, que consiste em dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento — se bem que relativamente ao seu conteúdo se possa estar ainda muito vazio e pobre —, reside algo tão tentador, que aquela lógica geral, que é apenas um cânon para avaliação, foi utilizada como uma espécie de *organon* para a produção real ou pelo menos ilusória de afirmações objetivas e, por conseguinte, foi, em verdade, mal utilizada. Ora, a lógica geral, como pretenso *organon,* denomina-se *Dialética.*

Embora seja diferente a significação em que os antigos usaram esta denominação de uma ciência ou arte, pode-se concluir seguramente, do seu uso real, que ela não constituía entre eles senão uma *lógica da ilusão.* Era uma arte sofística para dar o colorido de verdade à sua ignorância e ainda às suas intencionais construções ilusórias, a qual imitava o método da profundidade, que a Lógica em geral prescreve, e utilizava a sua tópica para embelezar cada procedimento vazio. Ora, pode-se observar, como uma advertência segura e útil: a lógica geral, *considerada como organon,* é sempre uma lógica da ilusão, isto é, dialética. Com efeito, uma vez que ela não nos instrui sobre o conteúdo do conhecimento, mas somente sobre as condições formais da concordância com o entendimento, as

quais, de resto, são completamente indiferentes em relação aos objetos, em tal caso a pretensão de servir-se dela como um instrumento *(organon)* para, ao menos supostamente, ampliar e estender os seus conhecimentos, deve acabar em pura verbosidade, consistente em afirmar com certa plausibilidade, ou ainda contestar ao bel-prazer, o que se quer.

Uma tal instrução não é de modo algum conforme à dignidade da Filosofia. Em vista disso, esta denominação de Dialética foi atribuída preferencialmente à Lógica, como uma *crítica da ilusão dialética*. Neste sentido queremos também que ela seja entendida aqui.

IV. *Da divisão da lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental*

Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (como acima, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos do nosso conhecimento apenas a parte do pensamento, que tem sua origem unicamente no entendimento. O uso deste conhecimento puro repousa, porém, na seguinte condição: de que objetos, aos quais ele pode ser aplicado, nos são dados na intuição. Na ausência de intuição, todo o nosso conhecimento carece de objetos e, conseqüentemente, permanece inteiramente vazio. A parte da lógica transcendental, portanto, que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais em geral nenhum objeto pode ser pensado, é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade. Com efeito, não posso contradizer nenhum conhecimento, sem que ele ao mesmo tempo perca o seu conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto, por conseguinte, toda a verdade. Todavia, visto ser muito atraente e sedutor servir-se unicamente desses conhecimentos e princípios puros do entendimento, e isto inclusive acima dos limites da experiência — que unicamente pode fornecer-nos a matéria (objetos), à qual aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados —, o entendimento corre então o perigo de, mediante vazios sofismas, fazer um uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum. Portanto, já que a lógica transcendental deveria propriamente ser apenas um cânon para a avaliação do uso empírico, é ela mal usada quando se faz valer como *organon* de um uso geral e ilimitado e se ousa, com o simples entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral. O uso do entendimento puro seria, conseqüentemente, dialético. A segunda parte da lógica transcendental deve, pois, ser uma crítica dessa ilusão dialética e denomina-se dialética transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente uma tal ilusão (uma arte, infelizmente bastante praticada, de múltiplas charlatanices metafísicas), mas como crítica do entendimento e da razão relativamente ao seu uso hiperfísico, para que se possa descobrir a falsa aparência de tais presunções infundadas e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão — que ela supõe alcançar unicamente através de princípios transcendentais — à mera avaliação do entendimento puro e sua proteção contra a ilusão sofística.

PRIMEIRA DIVISÃO DA LÓGICA TRANSCENDENTAL

ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Esta analítica é a decomposição do nosso inteiro conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Os pontos importantes a este respeito são os seguintes: 1) que os conceitos são puros e não empíricos; 2) que eles pertencem não à intuição e à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento; 3) que eles são conceitos elementares e são cuidadosamente distinguidos dos conceitos derivados ou compostos de conceitos; 4) que a sua tábua é completa e eles preenchem inteiramente o campo do entendimento puro. Esta completude de uma ciência não pode ser admitida com confiança sobre a base do cálculo aproximativo de um agregado levado a efeito apenas por meio de tentativas; ela é possível, por conseguinte, unicamente mediante uma *idéia do todo* do conhecimento *a priori* do entendimento e pela divisão — determinada a partir dessa idéia — dos conceitos que constituem tal conhecimento, conseqüentemente apenas por meio da sua *concatenação em um sistema.* O entendimento puro distingue-se inteiramente não apenas de todo o empírico, mas mesmo de toda a sensibilidade. Ele é, portanto, uma unidade subsistente por si, auto-suficiente e que não pode ser aumentada por nenhum acréscimo provindo do exterior. O conjunto dos seus conhecimentos constitui por isso um sistema, que deve ser compreendido e determinado sob uma idéia e cuja completude e articulação podem ao mesmo tempo oferecer uma pedra de toque para a correção e genuinidade de todos os elementos do conhecimento, que encontram lugar nele. Esta parte inteira da lógica transcendental consiste em dois *livros,* contendo o primeiro os *conceitos* e o segundo os *princípios* do entendimento puro.

PRIMEIRO LIVRO DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Entendo por analítica dos conceitos não a sua análise ou o costumeiro procedimento, nas investigações filosóficas, de decompor em conformidade com o seu conteúdo os conceitos que se oferecem e esclarecê-los, mas a ainda pouco tentada *decomposição* do próprio *poder do entendimento,* para investigar a possibilidade dos conceitos *a priori,* mediante a sua procura unicamente no entendimento — como lugar do seu nascimento — e a análise do uso puro do entendimento em geral. Esta é, com efeito, a tarefa específica de uma filosofia transcendental; o resto consiste em abordagem lógica dos conceitos na Filosofia em geral. Seguiremos, portanto, os conceitos puros até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano, em que se encontram preparados, até que sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência e que — liberados das condições empíricas inerentes a eles — sejam apresentados, em sua pureza, pelo mesmo entendimento.

PRIMEIRO CAPÍTULO DA ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Do guia para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Quando se põe em ação um poder de conhecimento, distinguem-se, segundo as várias circunstâncias, diversos conceitos, que — após o emprego de uma observação mais demorada e perspicaz — tornam-no cognoscível e podem recolher-se em um tratado mais ou menos completo. Não se pode jamais determinar com segurança, segundo este procedimento mais ou menos mecânico, onde esta investigação ficará completa. Do mesmo modo os conceitos, encontrados apenas ocasionalmente, não se descobrem em nenhuma ordem e unidade sistemática, mas finalmente se juntam em séries, somente segundo semelhanças e extensão do seu conteúdo, desde o simples ao mais composto. Tais séries não são sistemáticas, embora de certo modo se realizem metodicamente.

A filosofia transcendental possui a vantagem, mas também a obrigação, de procurar os seus conceitos segundo um princípio, porque eles se originam do entendimento, como unidade absoluta, de modo puro, devendo, conseqüentemente, concatenar-se uns com os outros segundo um conceito ou uma idéia. Uma tal concatenação, porém, fornece uma regra pela qual se poderá determinar *a*

priori o lugar de cada conceito do entendimento puro e a completude de todos em conjunto; do contrário, tudo isso dependeria do capricho ou do acaso.

PRIMEIRA SEÇÃO DO GUIA TRANSCENDENTAL PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

DO USO LÓGICO EM GERAL DO ENTENDIMENTO

O entendimento foi definido acima, de modo apenas negativo, mediante um poder não sensível de conhecimento. Ora, independentemente da sensibilidade, não podemos participar de nenhuma intuição. Logo, o entendimento não é um poder de intuição. Além da intuição, não há, contudo, nenhum modo de conhecer senão por meio de conceitos. Portanto, o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Entendo por função a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos, a não ser julgar através deles. Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, assim o conceito não se relaciona jamais imediatamente a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto e, por conseguinte, a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito, que é válido para muitos e concebe ainda sob estes muitos uma representação dada, a qual se relaciona imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo: *todos os corpos são divisíveis,* o conceito de divisível relaciona-se com diversos outros conceitos; entre estes, porém, se relaciona particularmente com o conceito de corpo; este, por sua vez, se relaciona com certos fenômenos que nos aparecem. Portanto, estes objetos são representados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações, pois, para o conhecimento do objeto, é utilizada, em vez de uma representação imediata, outra mais alta — que compreende em si esta e diversas outras — e deste modo muitos conhecimentos possíveis são reunidos em um só. Podemos, porém, reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como um *poder de julgar.* Com efeito, ele é, segundo o visto acima, um poder de pensar. O pensamento é o conhecimento mediante conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de juízos possíveis, relacionam-se com uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado. Assim o conceito de corpo, por exemplo de que metal, significa o que pode ser conhecido por meio desse conceito. Portanto, ele só é conceito enquanto nele estão contidas outras representações, pelas quais pode relacionar-se com objetos. Trata-se, por conseguinte, do predicado de um juízo possível, por exemplo, de que cada metal é um

corpo. Todas as funções do entendimento podem, portanto, ser encontradas, caso se possam apresentar completamente as funções da unidade nos juízos. Que isto, porém, é perfeitamente realizável, mostra-lo-á a próxima seção.

SEGUNDA SEÇÃO DO GUIA PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

§ 9. *Sobre a função lógica do entendimento nos juízos*

Se abstraímos de todo o conteúdo de um juízo em geral e se nele prestamos atenção apenas à simples forma do entendimento, encontramos que a função do pensamento nesse juízo pode ser reconduzida a quatro títulos, contendo cada um deles três momentos. Eles podem ser representados na seguinte tábua.

1.
Quantidade dos juízos
Universais
Particulares
Singulares

2.
Qualidade
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.
Relação
Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4.
Modalidade
Problemáticos
Assertórios
Apodíticos

Visto que esta divisão parece afastar-se, em alguns pontos, embora não essenciais, da técnica habitual dos lógicos, as seguintes advertências contra o mal-entendido, que se possa temer, não serão inúteis.

1. Os lógicos dizem com razão que, no uso dos juízos em raciocínios, os juízos individuais podem ser tratados como os universais. Com efeito, justamente pelo fato de não possuírem absolutamente nenhuma extensão, o seu predicado não pode ser referido simplesmente a uma parte do que está contido no conceito do sujeito e ser, no entanto, excluído do resto. Ele aplica-se, portanto, a todo o conceito sem exceção, mesmo que este seja um conceito universal e com uma extensão à qual toda a significação do predicado se aplique. Ao contrário, se comparamos simplesmente como conhecimento, segundo a quantidade, um juízo particular com um juízo universal, o conhecimento do primeiro relaciona-se com o do segundo como a unidade com a infinidade e é, portanto, em si mesmo essencialmente diferente do conhecimento do segundo. Portanto, se avalio um único

juízo *(indicium singulare)* não simplesmente segundo a sua validez interna, mas também, como conhecimento em geral, segundo a quantidade, que tal juízo possui em comparação com outros conhecimentos, então ele certamente se distingue de juízos universais *(iudicia communia)* e merece um lugar especial numa tábua completa dos momentos do pensamento em geral (embora não o mereça, seguramente, na Lógica limitada apenas ao uso dos juízos relacionados entre si).

2. Do mesmo modo, numa lógica transcendental, *juízos infinitos* precisam ser distinguidos de *juízos afirmativos,* se bem que na lógica geral eles sejam incluídos, com justiça, entre os segundos e não constituam nenhum membro particular da divisão. Com efeito, a lógica geral abstrai de todo o conteúdo do predicado (mesmo se este for negativo) e somente visa a saber se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito. A lógica transcendental, ao invés, considera o juízo também segundo o valor ou conteúdo desta afirmação lógica, constituída mediante um predicado meramente negativo, e examina a sua contribuição em vista do conhecimento total. Se eu tivesse dito da alma que ela não é mortal, teria pelo menos, por meio de um juízo negativo, evitado um erro. Ora, com a proposição: a alma é não-mortal, segundo a forma lógica realmente afirmei algo, na medida em que ponho a alma no âmbito ilimitado dos entes que não morrem. Visto, porém, que o mortal ocupa uma parte do inteiro âmbito de entes possíveis e o não-mortal a outra, assim a minha proposição não diz senão que a alma é uma das coisas em número infinito, que permanecem, quando elimino inteiramente o mortal. Desse modo porém a esfera infinita de todo o possível é limitada somente no sentido de que o mortal é separado e a alma é colocada no âmbito restante do seu espaço. Este espaço, apesar de tal exclusão, permanece infinito, podendo ainda outras partes dele serem supressas sem que o conceito de alma ganhe minimamente com isso e seja determinado afirmativamente. Esses juízos, portanto, infinitos relativamente à extensão lógica, são em realidade meramente limitativos relativamente ao conteúdo do conhecimento em geral, e como tais não devem ser omitidos de uma tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos. Com efeito, a função exercida pelo entendimento a esse propósito talvez possa ser importante no campo do seu conhecimento puro *a priori.*

3. Todas as relações do pensamento nos juízos são a) do predicado com o sujeito, b) do fundamento com a conseqüência, c) do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si. Na primeira espécie de juízos, são considerados somente dois conceitos, na segunda dois juízos, na terceira mais juízos em relação recíproca. A proposição hipotética: se existe uma justiça perfeita, quem persiste no mal é punido, contém propriamente a relação de duas proposições: existe uma justiça perfeita, e quem persiste no mal é punido. Permanece aqui indeciso se ambas essas proposições são em si verdadeiras. Somente a conseqüência é pensada mediante esse juízo. Por fim, o juízo disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições entre si, uma relação, porém, não de derivação e sim de oposição lógica, na medida em que a esfera de uma exclui a do outro e, não obstante, uma relação ao mesmo tempo de comunidade, na medida em que aquelas proposições em conjunto preenchem a esfera do conhecimento efetivo, e, por conseguinte, uma relação entre as partes da esfera de um conhecimento, já que a esfera de cada parte é complementar à esfera da outra, com vistas à completa representação do conhecimento dividido. Por exemplo, o mundo existe ou

por um cego acaso, ou por interna necessidade, ou por uma causa externa. Cada uma dessas proposições ocupa uma parte da esfera do conhecimento possível sobre a existência do mundo em geral, e todas em conjunto ocupam a esfera inteira. Tirar o conhecimento de uma dessas esferas significa pô-lo em uma das restantes; e ao contrário, pô-lo em uma esfera significa tirá-lo das restantes. No juízo disjuntivo, há, portanto, uma certa comunidade de conhecimentos, que consiste no fato de se excluírem mutuamente e, não obstante, determinarem, *no todo,* o conhecimento verdadeiro, enquanto, tomados em conjunto, constituem o conteúdo de um único conhecimento dado. Esta é a única observação, que considero aqui necessária, pelo que se segue.

4. A modalidade dos juízos é uma sua função bem peculiar, que possui o caráter distintivo de não contribuir em nada para o conteúdo do juízo (pois, além de quantidade, qualidade e relação, nada mais constitui o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula em relação com o pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles em que o afirmar ou o negar é tomado como meramente *possível* (arbitrários). Juízos *assertórios* são aqueles em que o afirmar ou o negar é considerado *real* (verdadeiros). Juízos *apodíticos* são aqueles em que o afirmar ou o negar é visto como *necessário.*[12] Desse modo, ambos os juízos, cuja relação constitui o juízo hipotético *(antecedens et consequens)* e cuja ação recíproca (membros da divisão) constitui o juízo disjuntivo, são somente problemáticos. No exemplo acima, a proposição: existe uma justiça perfeita, não é dita assertória, mas somente pensada como um juízo qualquer, que contém a possibilidade de ser aceito por alguém, sendo assertória apenas a conseqüência. Por esse motivo, tais juízos podem também ser manifestamente falsos e, não obstante, tomados problematicamente, serem condições do conhecimento da verdade.. Assim, o juízo: *o mundo existe por cego acaso,* é, no juízo disjuntivo, de significação meramente problemática — a saber, que alguém possa aceitar esta proposição por um momento — e serve, entretanto (como a indicação do caminho falso, entre o número de todos aqueles que se podem tomar), para encontrar a proposição verdadeira. A proposição problemática é, portanto, aquela que acena somente a uma possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, a uma livre escolha de considerar uma tal proposição como válida, a um acolhimento meramente arbitrário dela no entendimento. A proposição assertória acena à realidade lógica ou verdade, como, por exemplo, num raciocínio hipotético o *antecedens* ocorre na proposição maior como problemático, na proposição menor como assertório e indica que a proposição já se encontra ligada com o entendimento segundo suas leis. A proposição apodítica pensa a proposição assertória como determinada por essas leis do próprio entendimento — e, por conseguinte, como afirmamdo *a priori* — e desse modo exprime necessidade lógica. Ora, já que aqui tudo se incorpora gradualmente ao entendimento — de tal modo que primeiro se julga algo problematicamente, a seguir se afirma o mesmo assertoriamente como verdadeiro, e por fim como ligado inseparavelmente ao entendimento, isto é, o afirma como necessário e apodítico —, assim essas três funções da modalidade

[12] Como se o pensamento fosse, no primeiro caso, uma função do *entendimento,* no segundo da *capacidade do juízo,* no terceiro da razão. Uma observação que somente encontrará o seu esclarecimento no que se segue.

podem também ser denominadas outros tantos momentos do pensamento em geral.

TERCEIRA SEÇÃO DO GUIA PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

§ 10. *Dos conceitos puros do entendimento ou das categorias*

A lógica geral — como já se disse mais vezes — abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e espera que em outra parte qualquer sejam-lhe dadas representações, a fim de as transformar antes de tudo em conceitos, e isto ocorre analiticamente. Ao contrário, a lógica transcendental possui diante de si um múltiplo da sensibilidade *a priori,* apresentado pela estética transcendental, para dar aos conceitos puros do entendimento uma matéria, sem a qual eles não possuiriam nenhum conteúdo e seriam, por conseguinte, inteiramente vazios. Ora, espaço e tempo contêm um múltiplo da intuição pura *a priori,* e, não obstante, fazem parte das condições da receptividade do nosso ânimo, sob as quais unicamente este pode acolher representações de objetos, as quais, conseqüentemente, devem também afetar sempre o conceito de tais objetos. Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, recolhido e ligado, para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese.*

Por *síntese* entendo, porém, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de compreender a sua multiplicidade num conhecimento. Tal síntese é *pura* se o múltiplo não é dado empiricamente, mas de modo *a priori* (como o múltiplo no espaço e no tempo). As nossas representações devem ser-nos dadas antes de toda a análise delas, e nenhum conceito, segundo o conteúdo, pode surgir analiticamente. A síntese de um múltiplo, porém (seja ele dado empiricamente ou *a priori),* produz antes de tudo um conhecimento, que, é verdade, pode ser de início tosco e confuso, e necessita, portanto, da análise. A síntese é, todavia, a que recolhe os elementos para constituir conhecimentos e os reúne em um certo conteúdo; ela é, portanto, o primeiro a que devemos prestar atenção, se quisermos formular um juízo sobre a origem primeira do nosso conhecimento.

A síntese em geral, como veremos futuramente, é o simples efeito da capacidade da imaginação — que constitui uma função cega, embora indispensável, da alma — sem a qual, de modo geral, não teríamos absolutamente nenhum conhecimento, mas da qual raramente somos conscientes. Levar essa síntese a *conceitos* é, todavia, uma função que cabe ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez o conhecimento em sentido próprio.

A *síntese pura, representada de modo universal,* fornece o conceito puro do entendimento. Por síntese pura entendo, porém, a que repousa sobre um fundamento da unidade sintética *a priori:* assim, a nossa ação de enumerar (isso nota-se sobretudo em números maiores) é uma *síntese segundo conceitos,* porque ocorre segundo um fundamento comum da unidade (por exemplo, o da dezena). Sob este conceito, portanto, a unidade torna-se necessária na síntese do múltiplo.

Mediante a análise, diversas representações são conduzidas *sob* um conceito (uma tarefa concernente à lógica geral). A lógica transcendental, todavia, ensina a conduzir, não as representações, mas a *síntese pura* delas, *a* conceitos. O primeiro elemento, que nos deve ser dado *a priori* para o conhecimento de todos os objetos, é o *múltiplo* da intuição pura; a *síntese* deste múltiplo, mediante a capacidade da imaginação, constitui o segundo elemento, mas sem fornecer ainda um conhecimento. Os conceitos, que dão *unidade* a esta síntese pura e consistem apenas na representação desta unidade sintética necessária, constituem o terceiro elemento para o conhecimento de um objeto, que aparece, e repousam sobre o entendimento.

A mesma função, que, *em um juízo,* fornece unidade às diversas representações, fornece também, *em uma intuição,* unidade à mera síntese de diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim, o mesmo entendimento — e, na verdade, através das mesmas ações pelas quais ele, mediante a unidade analítica, realizou em conceitos a forma lógica de um juízo — realiza também, em suas representações, mediante a unidade sintética do múltiplo, na intuição em geral, um conteúdo transcendental. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* a objetos; isso a lógica geral não pode efetuar.

Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento — que se referem *a priori* a objetos da intuição em geral — quantas eram, na tábua anterior, as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e seu poder inteiramente medido. Denominaremos tais conceitos — seguindo Aristóteles — *categorias,* na medida em que nossa intenção, em princípio, identifica-se com a de Aristóteles, se bem que, na execução, se afaste bastante dele.

Tábua das categorias

1.
Da quantidade
Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.
Da qualidade
Realidade
Negação
Limitação

3.
Da relação
Inerência e subsistência *(substantia et accidens)*
Causalidade e dependência (causa e efeito)
Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)

4.
Da modalidade
Possibilidade — impossibilidade
Existência — não-ser
Necessidade — contingência

Este é, pois, o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese, que o entendimento contém em si *a priori* e somente em vista dos quais ele é, além disso, um entendimento puro, enquanto unicamente por intermédio de tais conceitos pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela. Esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, do poder de julgar (que equivale ao poder de pensar); ela não surge rapsodicamente de uma investigação — empreendida ao acaso — de conceitos puros, de cuja enumeração completa não se pode ser jamais seguro, visto ser alcançada por indução, sem pensar, que deste modo não se compreenderá jamais por que precisamente esses conceitos, e não outros, são inerentes ao entendimento puro. A procura desses conceitos fundamentais constituiu um plano digno de homem perspicaz como *Aristóteles*. Entretanto, por não possuir nenhum princípio, recolheu-os como se lhe apresentavam, reunindo primeiramente dez, que denominou *categorias* (predicamentos). A seguir, creu ter encontrado ainda mais cinco conceitos, que acrescentou sob a denominação de pós-predicamentos. Não obstante, a sua tábua continuava deficiente. Por outro lado, encontram-se nela alguns modos da sensibilidade pura *(quando, ubi, situs* — e igualmente — *prius, simul),* e inclusive um empírico *(motus).* Nenhum deles pertence, absolutamente, a este índice genealógico do entendimento. Há também conceitos derivados, enumerados entre os conceitos originários *(actio, passio),* enquanto alguns destes faltam inteiramente.

Com relação aos conceitos originários, cabe ainda observar: as categorias, como os verdadeiros *conceitos genealógicos* do entendimento puro, possuem também seus *conceitos derivados* igualmente puros, que, num sistema completo da filosofia transcendental, de modo nenhum podem ser descurados. Mas me contentarei num ensaio meramente crítico, com a sua simples menção.

Seja-me permitido denominar estes conceitos puros, mas derivados, do entendimento, *predicáveis* do entendimento puro (em oposição aos predicamentos). Quando se possui os conceitos originários e primitivos, os conceitos derivados e subalternos podem ser acrescentados facilmente, e a árvore genealógica do entendimento puro pode ser imaginada inteiramente. Já que não tenho em vista aqui a completude do sistema, mas somente os princípios para um sistema, reservo esta complementação para um outro trabalho. Tal objetivo pode ser relativamente alcançado, se se recorre aos manuais de Ontologia e se subordina à categoria da causalidade os predicáveis de força, ação, paixão; à categoria de comunidade os predicáveis de presença, resistência; aos predicamentos da modalidade os predicáveis de nascimento, perecimento. mudança, etc. As categorias, ligadas com os modos da sensibilidade pura ou entre si, fornecem uma grande porção de conceitos *a priori* derivados. Chamar a atenção sobre eles e, onde fosse possível, esboçá-los completamente, constituiria um esforço útil e não desagradável, todavia dispensável aqui.

Neste tratado, dispenso-me propositalmente da definição de tais categorias, conquanto esteja em meu poder fazê-la. No que se segue, desmembrarei esses conceitos, na medida em que for suficiente, em relação com a doutrina do método

que elaboro. Num sistema da razão pura, uma exigência de tais definições seria justa. Aqui, porém, só afastariam a atenção do ponto principal da investigação, enquanto suscitariam dúvidas e objeções que, sem prejuízo do objetivo essencial, podem ser adiadas para um outro trabalho. Todavia, do pouco que disse a propósito, resulta claramente que um dicionário completo, com todas as explicações exigidas para tanto, não apenas é possível, mas também fácil de se realizar. As divisões já existem; basta preenchê-las, e uma tópica sistemática, como a presente, dificilmente se engana sobre o lugar, que convém peculiarmente a cada conceito e ao mesmo tempo nota facilmente o lugar que ainda está vazio.

§ 11

Sobre esta tábua das categorias é possível fazer interessantes observações, que talvez possam ter consideráveis conseqüências com relação à forma científica de todos os conhecimentos da razão. Com efeito, que na parte teórica da Filosofia esta tábua seja extremamente útil, e mesmo indispensável para projetar *o plano de uma inteira ciência,* enquanto repousa sobre conceitos *a priori,* e para *dividi-la* matematicamente, segundo *princípios determinantes,* se esclarece espontaneamente, pelo fato de referida tábua encerrar inteiramente todos os conceitos elementares do entendimento, mesmo a forma de um sistema completo deles no entendimento humano e, conseqüentemente, de instruir sobre todos os *momentos* de uma projetada ciência especulativa, inclusive sobre sua *ordenação,* como já o provei em outro lugar. [13] Eis agora algumas dessas observações:

A primeira é: esta tábua, que encerra quatro classes de conceitos do entendimento, pode decompor-se em duas divisões, dirigindo-se a primeira a objetos da intuição (tanto pura como empírica), a segunda, porém, à existência desses objetos (ou em relação recíproca ou em relação com o entendimento).

Denomino a primeira classe de classe das categorias *matemáticas,* e a segunda, de classe das categorias *dinâmicas.* Como se vê, a primeira não possui correlatos, que são encontrados unicamente na segunda. Esta diferença deve possuir um fundamento na natureza do entendimento.

Segunda observação. Em cada classe, o número das categorias é sempre igual, a saber, três. Isso impele do mesmo modo à reflexão, pois, do contrário, toda divisão *a priori* mediante conceitos deve constituir uma dicotomia. A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe.

Assim, a *totalidade* não é senão a multiplicidade considerada como unidade; a *limitação* não é senão a realidade ligada com a negação; a *comunidade* é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância; e, finalmente, a *necessidade* não é senão a existência dada pela própria possibilidade. Não se pense, porém, que em vista disso a terceira categoria seja um conceito meramente derivado e não um conceito primitivo do entendimento puro.

[13] *Primeiros Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural.*

Com efeito, a ligação da primeira categoria com a segunda para produzir o terceiro conceito, requer um ato peculiar do entendimento, que não é idêntico com o ato exercido no primeiro e segundo conceitos. Desse modo, o conceito de um *número* (que pertence à categoria da totalidade) não é sempre possível onde se apresentam os conceitos de multiplicidade e de unidade (por exemplo, na representação do infinito); ou, pelo fato de eu ligar os conceitos de *causa* e *substância* entre si, não pode ainda ser compreendida imediatamente a *influência*, isto é, o modo como uma substância pode tornar-se causa de algo em uma outra substância. Disso fica claro que para tanto é requerido um ato peculiar do entendimento; e o mesmo ocorre nos demais casos.

Terceira observação. Uma única categoria — a saber, a de *comunidade*, que se encontra sob o terceiro título — não mostra uma correspodência tão evidente como as demais com a forma de um juízo disjuntivo, que lhe corresponde na tábua das funções lógicas.

Para assegurar-se dessa concordância, precisa-se observar que, em todos os juízos disjuntivos, a esfera (a massa de tudo o que é contido no juízo) é representada como um todo dividido em partes (conceitos subordinados). Por outro lado, visto que uma parte não pode estar contida na outra, são elas pensadas como *coordenadas* e não como *subordinadas* umas às outras, de modo que se determinam entre si não *unilateralmente*, como numa *série*, mas *reciprocamente*, como num agregado (se um membro da divisão é posto, todos os demais são excluídos, e assim inversamente).

Ora, semelhante conexão é pensada num *todo* de *coisas*, onde uma, como efeito, não é *subordinada* a outra, como causa da sua existência, mas, ao mesmo tempo e reciprocamente, é *coordenada* às outras coisas como causa com vistas à sua determinação (por exemplo, num corpo, cujas partes se atraem e se repelem mutuamente). Esta espécie de conexão é completamente diversa da que se encontra na simples relação entre causa e efeito (entre fundamento e conseqüência), na qual a conseqüência não determina reciprocamente o fundamento, e por isso não forma com este (como o Criador do mundo em relação com o mundo) um todo. O procedimento observado pelo entendimento, quando se representa a esfera de um conceito dividido, é o mesmo de quando pensa uma coisa como divisível; e como no conceito os membros da divisão excluem-se mutuamente e, não obstante, se ligam numa esfera, assim, na coisa, o entendimento representa-se as partes de tal modo que a existência delas (enquanto substâncias) convenha a cada uma com exclusão das restantes, e todavia como ligadas em um todo.

§ 12

Não obstante, na filosofia transcendental dos antigos encontra-se ainda um capítulo contendo conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sejam contados entre as categorias, deveriam ser válidos, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* de objetos. Em tal caso, porém, o número das categorias aumentaria, o que não pode ser. Eles são expostos na proposição, tão famosa

entre os escolásticos: *quodlibetens est unum, verum, bonum.* Ora, se bem que o uso deste princípio, com vistas às deduções (que forneciam puras proposições tautológicas), tenha tido um resultado muito miserável — a ponto de, na época moderna, esse princípio ser mencionado na Metafísica quase só por deferência —, não obstante, um pensamento, conservado por tão longo tempo, por mais vazio que pareça, merece sempre uma investigação da sua origem e justifica a suposição de que ele tenha em uma regra qualquer do entendimento o seu fundamento, que, como ocorre freqüentes vezes, apenas foi interpretado falsamente. Tais pretensos predicados transcendentais das *coisas* não são senão exigências e critérios lógicos de todo o *conhecimento das coisas* em geral, e põem a fundamento de tal conhecimento as categorias da quantidade, a saber, da *unidade,* da *pluralidade* e da *totalidade.* Tais categorias — que propriamente deveriam ser tomadas em sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas — foram usadas por eles somente em sentido formal, como pertencentes à exigência lógica relativamente a cada conhecimento, fazendo, não obstante incautamente, de tais critérios do pensamento propriedades das coisas em si mesmas. Em cada conhecimento de um objeto, há *unidade* do conceito, a qual pode ser denominada *unidade qualitativa,* enquanto nela só a unidade do conjunto do múltiplo dos conhecimentos é pensada, como aproximadamente a unidade do tema em um drama, em um discurso, em uma fábula. Em segundo lugar, há nele *verdade* com relação às conseqüências. Quanto mais numerosas são as conseqüências verdadeiras de um conceito dado, tanto mais numerosas são as características da sua realidade objetiva. Isso poderia ser denominado *pluralidade qualitativa* dos caracteres, que pertencem a um conceito como a um fundamento comum (e não são pensados nele como quantidade). Finalmente, em terceiro lugar, há nele *perfeição,* que consiste no fato de, inversamente, essa pluralidade em conjunto ser reduzida à unidade do conceito, concordando inteiramente com este e com nenhum outro, o que se pode denominar *completude qualitativa* (totalidade). Disso segue-se que estes critérios lógicos da possibilidade do conhecimento em geral transformam aqui as três categorias da quantidade — nas quais a unidade na produção do *quantum* deve ser sempre considerada homogênea — com o único objetivo de conectar numa consciência elementos *heterogêneos* do conhecimento, mediante a qualidade de um conhecimento como princípio. Assim, o critério da possibilidade de um conceito, (não de seu objeto) é a definição, na qual a *unidade* do conceito, a *verdade* de tudo o que pode primeiramente ser deduzido dele, e enfim a *completude* do que é tirado dele, constituem o que é necessário para a produção do inteiro conceito. Do mesmo modo, também o *critério de uma hipótese* é a compreensibilidade do *fundamento explicativo* admitido, ou a *unidade* de tal fundamento (sem hipótese subsidiária), a *verdade* (concordância consigo mesmo e com a experiência) das conseqüências que podem ser derivadas dele, e enfim a *completude* do fundamento explicativo de tais conseqüências, que não reconduzem a nada mais ou nada menos do que foi admitido na hipótese, e fornecem de novo analiticamente *a posteriori* o que fora pensado sinteticamente *a priori,* concordando com ele. — Portanto, mediante os conceitos de unidade, verdade

e perfeição, a tábua transcendental das categorias não é de modo algum completada, como se fosse defeituosa, mas — enquanto a relação desses conceitos ao objeto é posta inteiramente de lado — somente o uso desses conceitos é submetido a regras lógicas universais da concordância do conhecimento consigo mesmo.

Segundo Capítulo da Analítica Transcendental

Da dedução dos conceitos puros do entendimento

PRIMEIRA SEÇÃO

§ 13. *Dos princípios de uma dedução transcendental em geral*

Quando falam de faculdades e usurpações, os juristas distinguem, num processo, a questão sobre o que é de direito *(quid juris)* da que concerne aos fatos *(quid facti);* e, enquanto exigem provas de ambos os pontos, chamam a primeira prova — que deve demonstrar a faculdade ou também o direito — *dedução.* Servimo-nos, sem réplica de ninguém, de uma porção de conceitos empíricos, e, mesmo sem dedução, consideramo-nos autorizados a adjudicar-lhes um sentido e uma pretensa significação, porque temos a experiência sempre à mão, para provar a sua realidade objetiva. Há também, entretanto, conceitos usurpados, como aproximadamente *felicidade, destino,* que circulam com indulgência quase geral, mas às vezes provocam a questão: *quid juris.* Com efeito, sobre a base de sua dedução, cai-se então em não pequeno embaraço, não se podendo alegar nenhum claro fundamento de direito, nem da experiência, nem da razão, pelo qual se tornasse evidente a faculdade do seu uso.

Todavia, entre os vários conceitos, que constituem o muito mesclado tecido do conhecimento humano, há alguns determinados ao uso puro *a priori* (inteiramente independente da experiência). Esta sua faculdade requer sempre uma dedução, porque, para a demonstração da legitimidade de tal uso, provas da experiência não são suficientes, mas se necessita saber como estes conceitos podem relacionar-se com objetos que não tiram de nenhuma experiência. Por conseguinte, denomino *dedução transcendental* a explicação da maneira como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos, e distingo-a da dedução *empírica,* que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz respeito, portanto, não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu.

Agora possuímos já duas espécies bem diferentes de conceitos, que, entretanto, concordam entre si no fato de se referirem de modo inteiramente *a priori* a objetos, a saber, os conceitos de espaço e tempo, como formas da sensibilidade,

e as categorias, como conceitos do entendimento. Querer tentar uma dedução empírica desses conceitos seria um trabalho completamente inútil, visto que a característica da sua natureza consiste no fato de se referirem aos seus objetos, sem tomar nada emprestado da experiência para a sua representação. Se, portanto, uma dedução deles é necessária, deverá ser sempre transcendental.

Pode-se, contudo, procurar na experiência — senão o princípio da possibilidade desses conceitos, todavia as causas ocasionais de sua produção. Em tal caso, as impressões dos sentidos fornecem o primeiro impulso para abrir a eles a inteira capacidade de conhecimento e constituir a experiência. Esta contém dois elementos muito heterogêneos, a saber, uma *matéria* para o conhecimento — derivada dos sentidos — e uma certa *forma* — para ordená-la — derivada da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da matéria, pela primeira vez são postos em exercício e produzem conceitos. É, sem dúvida, de grande utilidade seguir de tal modo os rastros dos primeiros empenhos de nossa capacidade de conhecimento, de elevar-se de percepções singulares a conceitos universais, e deve-se agradecer ao ilustre Locke ter pela primeira vez aberto o caminho para tanto. Todavia, uma *dedução* dos conceitos puros *a priori* não se constitui jamais desse modo, pois ela não se encontra absolutamente nesse caminho. Tais conceitos, com efeito, em vista do seu uso futuro, que deve ser inteiramente independente da experiência, devem exibir uma certidão de nascimento completamente diversa da que atesta uma origem em experiência. A esta tentada derivação fisiológica, que, por dizer respeito a uma *quaestionem facti,* não pode propriamente denominar-se dedução, quero, em conseqüência disso, denominar esclarecimento da *posse* de um conhecimento puro. É, portanto, claro que de tais conceitos é possível apenas uma dedução transcendental e de modo algum uma empírica, não passando esta, com vistas aos conceitos puros *a priori,* de vãs tentativas, com as quais só pode ocupar-se aquele que não concebeu a natureza inteiramente peculiar desses conhecimentos.

Se bem que o único modo admitido de uma possível dedução do conhecimento puro *a priori* seja o transcendental, disso não resulta ainda que ela seja inevitavelmente necessária. Mediante uma dedução transcendental, perseguimos acima até suas fontes os conceitos de espaço e de tempo, explicando e determinando sua validez objetiva *a priori.* Não obstante, a Geometria percorre o seu seguro caminho mediante meros conhecimentos *a priori,* sem precisar pedir à Filosofia um atestado concernente à descendência pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço. No entanto, o uso do conceito refere-se, nesta ciência, apenas ao mundo sensível externo, do qual o espaço é a forma pura de sua intuição e no qual, portanto, todo o conhecimento geométrico, por fundar-se sobre intuição *a priori,* possui evidência imediata, sendo os objetos dados *a priori* (segundo a forma), pelo próprio conhecimento, na intuição. Ao contrário, com os *conceitos puros do entendimento* começa a inevitável necessidade de procurar a dedução transcendental, não somente deles próprios, mas também do espaço. Com efeito, visto que tais conceitos puros falam de objetos, não mediante *predicados* da intuição e da sensibilidade, mas do pensamento puro *a priori,* eles rela-

cionam-se universalmente com objetos, independentemente de todas as condições da sensibilidade. Além disso, visto que não se fundam sobre a experiência, não podem também apresentar, na intuição *a priori,* nenhum objeto sobre o qual fundar a sua síntese, antes de toda a experiência, e, conseqüentemente, não apenas pela validez objetiva e pelos limites do seu uso despertam suspeita, mas ainda tornam ambíguo aquele *conceito de espaço,* pelo fato de se inclinarem a usá-lo acima das condições de intuição sensível. Eis por que uma dedução transcendental tornou-se necessária também a seu respeito. Desse modo, o leitor, antes de ter dado um único passo no campo da razão pura, deve ser convencido da indispensável necessidade de tal dedução transcendental. Do contrário, procede ele cegamente e, após ter errado diversamente em torno, deve retornar novamente à ignorância da qual partiu. Ele deve, porém, conhecer também claramente e com antecedência a inevitável dificuldade, para não se queixar de obscuridade, onde a própria coisa se encontra profundamente oculta, ou não deve cansar-se muito cedo da remoção dos empecilhos. Com efeito, trata-se ou de desistir de todas as pretensões a conhecimentos da razão pura — como o campo mais ambicionado, a saber, o de transcender os limites de toda experiência possível —, ou de levar esta investigação crítica ao seu acabamento.

Conseguimos acima, com leve esforço, tornar compreensível como os conceitos de espaço e tempo, enquanto conhecimentos *a priori,* devem, não obstante, referir-se necessariamente a objetos e tornar possível, antes de toda a experiência, um conhecimento sintético deles. Com efeito, visto que um objeto só pode aparecer-nos mediante tais formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, desse modo espaço e tempo são intuições puras, que, como fenômenos *a priori,* contêm a condição da possibilidade dos objetos, e a sua síntese possui neles validez objetiva.

Ao contrário, as categorias do entendimento não nos apresentam, absolutamente, as condições, sob as quais objetos são dados na intuição; por conseguinte, objetos podem com certeza aparecer-nos sem deverem necessariamente referir-se a funções do entendimento, e este, portanto, conter as condições *a priori* deles. Por isso, surge aqui uma dificuldade que não encontráramos no campo da sensibilidade, a saber, *como condições subjetivas do pensamento* devam possuir *validez objetiva,* isto é, fornecer condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos, pois fenômenos podem, seguramente, ser dados na intuição, independentemente de funções do entendimento. Tomo, por exemplo, o conceito de causa, que significa um modo particular de síntese, já que, sobre a base de A, algo bem diverso B é posto, conforme a uma regra. Não é claro *a priori* por que fenômenos devam conter algo semelhante (com efeito, não se podem alegar experiências como provas, porque a validez objetiva deste conceito *a priori* deve poder ser demonstrada), e, por conseguinte, é *a priori* duvidoso se um conceito de tal espécie não seja porventura vazio e não encontre, em parte alguma, um objeto entre os fenômenos. Com efeito, que objetos da intuição sensível devam concordar com as condições formais da sensibilidade inerentes *a priori* no ânimo resulta claro do fato de que eles ao contrário não seriam objetos para nós; todavia, a

conclusão de que tais objetos, além disso, devam concordar com as condições requeridas pelo entendimento para o conhecimento sintético do pensamento não é alcançável com a mesma facilidade. Com efeito, poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os considerasse conformes com as condições de sua unidade, e tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência da série dos fenômenos, nada se oferecesse capaz de fornecer uma síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e efeito, sendo este conceito, com isso, inteiramente nulo e sem significação. Os fenômenos não ofereceriam por este motivo, menos objetos à nossa intuição, pois esta não precisa, de maneira alguma, das funções do pensamento.

Poder-se-ia pensar em desembaraçar-se da fadiga destas investigações dizendo: a experiência oferece, incessantemente, exemplos de tal regularidade dos fenômenos, que dão suficiente motivo para abstrair daí o conceito de causa e, mediante isso, comprovar ao mesmo tempo a validez objetiva de tal conceito; assim, não se nota que deste modo o conceito de causa não pode surgir, mas deve ser fundado inteiramente *a priori* no entendimento, ou ser completamente abandonado como simples quimera. Com efeito, este conceito exige, de modo absoluto, que alguma coisa A seja de natureza tal que alguma outra coisa B resulte disso *necessariamente* e *conforme a uma regra absolutamente universal.* Os fenômenos oferecem casos a partir dos quais é possível uma regra, segundo a qual alguma coisa habitualmente acontece, sendo porém, o resultado jamais *necessário:* em vista disso, à síntese de causa e efeito é inerente uma dignidade, que não pode absolutamente expressar-se empiricamente, a saber, que o efeito não é meramente acrescido à causa, mas posto *por* ela e *dela* resulta. A rigorosa universalidade da regra não é também absolutamente, nenhuma propriedade de regras empíricas, que pela indução não podem obter senão uma universalidade comparativa, isto é, uma propagada utilidade. Ora, o uso dos conceitos puros do entendimento alterar-se-ia completamente se se quisesse manejá-los apenas como produtos empíricos.

§ 14. *Passagem à dedução transcendental das categorias*

São possíveis apenas dois casos em que representação sintética e seus objetos podem coincidir, relacionar-se necessariamente entre si e, por assim dizer, encontrar-se: ou quando somente o objeto torna possível a representação, ou quando somente esta torna possível aquele. No primeiro caso, a relação é apenas empírica e a representação não é jamais possível *a priori.* E isto aplica-se aos fenômenos, com vistas ao que neles pertence à sensação. No segundo caso, se bem que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da sua causalidade mediante a vontade) não produza o seu objeto *segundo a existência,* não obstante, a representação é *a priori* determinante em relação ao objeto, na medida em que apenas por ela é possível *conhecer* algo *como um objeto.* Há, porém, duas condições sob as quais o conhecimento de um objeto unicamente é possível, primeiro, *intuição,* pela qual o objeto, mas somente como fenômeno, é dado; segundo, *con-*

ceito, pelo qual um objeto correspondente a essa intuição é pensado. Do que se disse acima, resulta claro que a primeira e única condição sob a qual objetos podem ser intuídos na realidade se encontra, segundo a forma, *a priori* no ânimo a fundamento deles. Todos os fenômenos concordam, portanto, necessariamente com esta condição formal da sensibilidade, porque somente mediante esta eles aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente. Ora, se pergunta se conceitos *a priori* não são também antecedentes como condições, sob as quais unicamente alguma coisa, se bem que não seja intuída, é todavia pensada como objeto em geral. Com efeito, todo conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a tais conceitos, porque, sem a sua pressuposição, nada é possível *como objeto de experiência.* Ora, toda experiência contém, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um *conceito* de objeto, que é dado na intuição ou aparece. Logo, conceitos de objetos em geral encontram-se a fundamento como condições *a priori* de todo conhecimento de experiência. Conseqüentemente, a validez objetiva das categorias, como conceitos *a priori,* repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) só é possível por meio deles. Com efeito, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com objetos da experiência, porque somente mediante elas em geral um objeto qualquer da experiência pode ser pensado.

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* possui, portanto, um princípio, ao qual a inteira investigação deve endereçar-se, a saber, que eles devem ser conhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (seja da intuição, que é encontrada nela, seja do pensamento). Conceitos, que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência, são justamente por isso necessários. Mas o desenvolvimento da experiência, onde são encontrados, não é sua dedução (e sim ilustração), porque nela os conceitos seriam apenas casuais. Sem esta relação original com a experiência possível, na qual todos os objetos do conhecimento encontra-se, a relação de tais conceitos com algum objeto qualquer não poderia ser concebida.

O eminente Locke — por falta destas considerações e por ter encontrado conceitos puros do entendimento na experiência — derivou tais conceitos da experiência, procedendo tão *inconseqüentemente* que ousou tentar conhecimentos que se estendem exageradamente por sobre todos os limites da experiência. David Hume reconheceu que para tal é necessário que esses conceitos tenham sua origem *a priori.* Todavia, visto que não sabia explicar, como é possível, que o entendimento deva pensar conceitos — que em si não são ligados no entendimento — como necessariamente ligados no objeto, e, visto que não lhe veio em mente que o entendimento possa talvez ser ele próprio, mediante esses conceitos, autor da experiência, em que seus objetos são encontrados, desse modo, derivou tais conceitos da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva — surgida mediante uma freqüente associação na experiência — que por fim é falsamente tomada como objetiva, isto é, do *hábito),* procedeu, porém, a seguir, muito conseqüentemente, ao declarar impossível, com esses conceitos e os princípios por ele ocasionados, ultrapassar os limites da experiência. Por outro lado, a derivação *empíri-*

ca, que veio à mente de ambos, não pode concordar com a realidade dos conhecimentos científicos *a priori,* que possuímos, ou seja, da *matemática pura* e da *ciência universal da natureza,* sendo portanto refutada pelo fato.

O primeiro desses dois ilustres homens abriu as portas à *extravagância da fantasia,* porque a razão, quando uma vez possui a seu lado direitos, não mais se deixa aprisionar por vagas recomendações de moderação; o segundo rendeu-se completamente ao *ceticismo,* visto crer ter descoberto uma ilusão tão geral — que fora considerada como razão — do nosso poder de conhecimento. Temos agora a intenção de tentar — se não se pode guiar felizmente a razão humana entre esses dois escolhos — indicar-lhe determinados limites e, não obstante, manter aberto a ela o inteiro campo de atividade que lhe convém.

Quero, em primeiro lugar, apenas adiantar a *explicação das categorias.* Elas são conceitos de um objeto em geral, mediante o qual a sua intuição é considerada como *determinada* com vistas *a uma das funções lógicas de juízos.* Assim, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado, por exemplo, todos os corpos são divisíveis. Permaneceu, contudo, indeterminado — com vistas ao uso meramente lógico do entendimento — a qual de ambos os conceitos se quer atribuir a função de sujeito, e a qual a de predicado. Com efeito, pode-se também dizer: alguma coisa divisível é um corpo. Mas mediante a categoria de substância — se submeto a ela o conceito de corpo — fica determinado que sua intuição empírica deve ser considerada, na experiência, sempre como sujeito, jamais como simples predicado; o mesmo ocorre nas demais categorias.

SEGUNDA SEÇÃO DA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

§ 15. *Da possibilidade de uma conjunção em geral*

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível, quer dizer, puramente receptiva, encontrando-se a sua forma de modo *a priori* em nosso poder de representação, sem ser outra coisa senão a maneira como o sujeito é afetado. Todavia, a *conjunção (coniunctio)* de um múltiplo em geral jamais pode advir-nos pelo sentido e, por conseguinte, tampouco estar contida ao mesmo tempo na forma pura da intuição sensível. Tal conjunção é, efetivamente, um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, visto que se deve denominar a esta — a diferença da sensibilidade — entendimento, assim toda conjunção — quer possamos ser conscientes dela, quer não, quer seja uma conjunção do múltiplo da intuição ou de vários conceitos, e, na primeira, de uma intuição sensível ou não — é uma ação do entendimento, que designaremos com o nome geral de *síntese,* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos representar-nos nada como conjunto ao objeto, sem o termos nós próprios conjunto antes, sendo a *conjunção,* entre todas as representações, a única

que não é dada por objetos, mas pode ser constituída unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação deve ser originariamente una e equivalente para toda conjunção, e que a decomposição — *análise* —, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe. Com efeito, onde o entendimento não conjungiu nada antes não pode também decompor nada, porque somente *mediante o entendimento* algo pôde ser dado como conexo à capacidade de representação.

O conceito de conjunção, entretanto, traz ainda consigo — além do conceito de múltiplo e de sua síntese — o conceito de unidade dele. Conjunção é a representação da unidade *sintética* do múltiplo.[14] A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da conjunção; muito antes, a representação de tal unidade, pelo fato de ser acrescida à representação do múltiplo, possibilita pela primeira vez o conceito de conjunção. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de conjunção, não se identifica com a categoria da unidade (§ 10), pois todas as categorias fundam-se sobre funções lógicas em juízos, nestes, porém, a conjunção, por conseguinte, a unidade de conceitos dados é já pensada. Portanto, a categoria pressupõe já a conjunção. Conseqüentemente, devemos procurar esta unidade (como qualitativa, § 12) mais altamente ainda, a saber, naquilo que propriamente contém o fundamento da unidade de diversos conceitos em juízos e, portanto, da possibilidade do entendimento, mesmo em seu uso lógico.

§ 16. *Da unidade sintética originária da apercepção*

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, algo seria representado em mim, que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação tornar-se-ia impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação, que pode ser dada antes de todo o pensamento, denomina-se *intuição.* Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso,* no mesmo sujeito, em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade,* isto é, ela não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Chamo-a de *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda de *apercepção originária,* porque ela é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso* — que deve *poder acompanhar* todas as demais e é una e idêntica em toda consciência —, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Com efeito, as múltiplas representações, que são dadas em uma certa intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações minhas (se bem que eu não seja consciente delas

[14] Não se toma aqui em consideração se as representações mesmas são idênticas e, portanto, se uma pode ser pensada analiticamente mediante a outra. A *consciência* de uma representação — enquanto se fala do múltiplo — deve distinguir-se sempre da consciência da outra. Aqui se trata somente da síntese dessa consciência (possível).

como tais), devem conformar-se à condição, sob a qual unicamente *podem* reunir-se em uma autoconsciência universalmente válida, porque do contrário não me pertenceriam sem exceção. Dessa conjunção originária seguem-se diversas coisas.

A saber, esta identidade universal da apercepção de um múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e é possível somente pela consciência dessa síntese. A consciência empírica, que acompanha diferentes representações, efetivamente é em si dispersa e sem relação com a identidade do sujeito. Esta relação não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar, com consciência, toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso conectar, *em uma consciência,* um múltiplo de representações dadas é possível que eu próprio me represente, nessas representações, a *identidade da consciência,* isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética qualquer.[15] O pensamento: estas representações dadas na intuição pertencem todas *a mim* significa, segundo isso, que eu as reúno em uma autoconsciência, ou posso, pelo menos, reuni-las nela; e, se bem que tal pensamento mesmo ainda não seja a consciência da *síntese* das representações, pressupõe, todavia, a possibilidade desta última; isto é, somente pelo fato de eu poder compreender em uma consciência o múltiplo das representações, denomino todas *minhas* representações; do contrário, teria um eu mesmo tão multicor e diverso como tenho representações, das quais sou consciente. A unidade sintética do múltiplo das intuições, enquanto dada *a priori,* é, portanto, o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado. A conjunção não se encontra, porém, nos objetos e não pode ser tirada, eventualmente, deles pela percepção e deste modo ser pela primeira vez acolhida no entendimento, mas é unicamente uma obra do entendimento, que não é senão o poder de conectar *a priori* e de conduzir o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo do inteiro conhecimento humano.

Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, idêntico e, por conseguinte, uma proposição analítica; ele explica, todavia, como necessária uma síntese do múltiplo dado na intuição; sem tal síntese, aquela identidade universalmente válida da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante o *eu* como representação simples, nenhum múltiplo é dado; na intuição,

[15] A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns como tais, por exemplo, quando penso o *vermelho* em geral, represento-me através disso uma propriedade, que é encontrada (como característica) em algum lugar qualquer ou pode estar conjungida com outras representações; portanto, só em virtude de uma anteriormente pensada unidade sintética possível posso representar-me a unidade analítica. Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é pensada como pertencente a representações tais, que possuam, além dela, ainda algo *diverso,* logo, deve ela ser anteriormente pensada em unidade sintética com outras representações (embora apenas possíveis), antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência, que a torna um *conceptus communis.* E assim a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto ao qual deve ligar-se todo o uso do entendimento, mesmo a inteira Lógica, e depois dela a filosofia transcendental; esse poder é, antes, o entendimento mesmo.

que é diferente do eu, ele só pode ser dado e, mediante a *conjunção*, pode ser pensado em uma consciência.

Um entendimento, no qual todo o múltiplo fosse ao mesmo tempo dado pela autoconsciência, *intuiria;* o nosso só pode *pensar* e deve procurar a intuição nos sentidos. Sou, portanto, consciente do próprio eu idêntico, com vistas ao múltiplo das representações dadas a mim em uma intuição, porque denomino *minhas* todas as *representações* em conjunto, que constituem *uma só.* Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas *a priori,* que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações dadas a mim, sendo, por outro lado, conduzidas sob ela mediante uma síntese.

§ 17. *A proposição fundamental da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento*

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação com a sensibilidade, segundo a estética transcendental, era: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo da mesma, em relação com o entendimento, é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção.[16] Todas as múltiplas representações da intuição, enquanto nos são *dadas,* estão submetidas ao primeiro princípio; todas essas mesmas representações, enquanto devem poder ser conectadas em uma consciência, estão submetidas ao segundo princípio. Com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas não possuem em comum o ato *eu penso,* da apercepção, e desse modo não seriam reunidas em uma autoconsciência.

O *entendimento* é, falando de modo geral, o poder de *conhecimentos.* Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto,* porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Por isso, a unidade da consciência é o único elemento que constitui a relação das representações a um objeto, por conseguinte, a sua validez objetiva e, por isso, que elas se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento.

Portanto, o primeiro conhecimento puro do entendimento, que serve de fundamento a todo o seu restante uso e é, ao mesmo tempo, inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é o princípio da unidade *sinté-*

[16] O espaço, o tempo e todas as suas partes são *intuições,* por conseguinte, representações singulares com o múltiplo que contêm em si (ver a estética transcendental); logo, não são simples conceitos, mediante os quais a mesma consciência é encontrada como contida em muitas representações, mas são muitas representações, encontradas como contidas em uma só e na consciência desta, por conseguinte, como reunidas; conseqüentemente, através deles a unidade da consciência é encontrada como sintética e, no entanto, como originária. Esta sua *singularidade* é importante na aplicação (ver § 25).

tica originária da apercepção. Deste modo, a mera forma da intuição sensível externa — o espaço — não é ainda absolutamente um conhecimento; ele fornece apenas o múltiplo da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Todavia, para conhecer uma coisa qualquer no espaço, por exemplo, uma linha, devo *traçá-la* e, portanto, realizar sinteticamente uma determinada conjunção do múltiplo dado, de modo que a unidade desta ação é ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha); através disso, um objeto (um determinado espaço) é pela primeira vez conhecido. A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo o conhecimento, necessária não apenas para mim, a fim de conhecer um objeto, mas à qual toda intuição deve submeter-se, *a fim de tornar-se objeto para mim,* porque de outra maneira e sem essa síntese o múltiplo não se reuniria em uma consciência.

Esta última proposição — embora torne a unidade sintética condição de todo pensamento — é ela mesma, como ficou dito, analítica. Com efeito, ela não afirma senão que, em qualquer intuição dada, todas as minhas representações devem submeter-se à condição sob a qual unicamente posso atribuí-las, como representações *minhas,* ao próprio eu idêntico e, por conseguinte, enquanto conjuntas sinteticamente numa apercepção, reuni-las mediante a expressão universal *eu penso.*

Essa proposição fundamental não é, contudo, um princípio para todo entendimento possível em geral mas somente para aquele ao qual, mediante sua apercepção pura na representação *eu sou,* ainda não foi dado absolutamente nada de múltiplo. Um entendimento, mediante cuja autoconsciência o múltiplo da intuição fosse ao mesmo tempo dado e mediante cuja representação os objetos desta ao mesmo tempo existissem, não necessitaria, para a unidade da consciência, de um ato particular da síntese do múltiplo, a qual, todavia, é necessitada pelo entendimento humano, que apenas pensa e não intui. Para o entendimento humano, tal ato é inevitavelmente o primeiro princípio, a ponto de ele não poder formar-se o menor conceito de um outro entendimento possível, seja de um que intuísse ele mesmo, seja de um que, embora possuísse a fundamento uma intuição sensível, esta fosse de natureza diversa da que se encontra no espaço e no tempo.

§ 18. *O que é a unidade objetiva da autoconsciência*

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado em uma intuição é reunido em um conceito de objeto. Ela denomina-se, em vista disso, *objetiva* e deve distinguir-se da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma *determinação do sentido interno,* mediante o qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal conjunção. Depende de circunstâncias ou de condições empíricas, se posso ser *empiricamente* consciente do múltiplo como simultâneo ou sucessivo. Eis por que a unidade empírica da consciência, mediante a associação das representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente. Ao contrário, a forma pura da intuição no *tempo* — simplesmente como intuição em geral, que contém um múltiplo dado — está sub-

metida à unidade originária da consciência simplesmente mediante a relação necessária do múltiplo da intuição ao único: eu penso, portanto, mediante a síntese pura do entendimento, que se encontra *a priori* a fundamento da síntese empírica. Somente aquela unidade é válida objetivamente; a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e é, além disso, somente derivada da primeira, sob condições dadas *in concreto,* possui apenas validez subjetiva. Uma pessoa conjunge a representação de uma certa palavra com uma coisa, a outra com uma outra coisa; e, naquilo que é empírico, a unidade da consciência não resulta — com vistas ao que é dado — válida necessária e universalmente.

§ 19. *A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos contidos neles*

Jamais pude satisfazer-me com a explicação, dada pelos lógicos, a respeito de um juízo em geral: o juízo é — como dizem eles — a representação de uma relação entre dois conceitos. Sem querelar aqui com eles sobre o caráter defeituoso da explicação — embora deste equívoco da Lógica tenham resultado muitas conseqüências indesejáveis —, a saber, que ela atende, quando muito, aos juízos *categóricos,* mas não aos hipotéticos e disjuntivos (que como tais contêm uma relação não de conceitos e sim de juízos)[17] —, observo apenas que aqui não fica determinado em que consiste tal *relação.*

Todavia, se investigo mais exatamente, em cada juízo, a relação de conhecimentos dados e, enquanto pertencentes ao entendimento, distingo-os da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validez subjetiva), encontro que um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção. A partícula relacional *é* visa, nos juízos, a distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, tal palavrinha designa a relação dessas representações à apercepção originária e a sua *unidade, necessária* embora o próprio juízo seja empírico, por conseguinte, contingente, por exemplo, os corpos são pesados. Com isso não quero, na verdade, dizer que tais representações pertençam, na intuição empírica, *necessariamente umas às outras,* mas que elas pertencem umas às outras, na síntese das intuições, graças à *unidade necessária* da apercepção, isto é, conforme princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que disso possa resultar um conhecimento. Tais princípios são deduzidos todos da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção. Somente desse modo resulta de tal relação *um juízo,* isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e distingue-se suficientemente da relação das mesmas representações, em que há

[17] A prolixa doutrina das quatro figuras silogísticas diz respeito somente aos silogismos categóricos. Embora ela não passe de um subterfúgio para, mediante ocultamento das conclusões imediatas *(consequentiae immediatae)* sob as premissas de um silogismo puro, obter a aparência de um número maior de modos de concluir do que os da primeira figura, não teria logrado apenas através disso nenhuma sorte particular, se não tivesse conseguido elevar os juízos categóricos a uma autoridade exclusiva, o que, porém, de acordo com o § 9, é falso.

validez meramente subjetiva, por exemplo, conforme leis da associação. Segundo estas, eu poderia somente dizer: quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso; não porém: ele, o corpo, *é* pesado. A última expressão significa precisamente que ambas essas representações encontram-se conjuntas no objeto — isto é, sem diferença de estado do sujeito — e não meramente reunidas na percepção (tantas vezes quantas ela também possa ser repetida).

§ 20. *Todas as intuições sensíveis estão submetidas às categorias, como condições, sob as quais unicamente o múltiplo delas pode reunir-se em uma consciência*

O dado múltiplo, que é fornecido em uma intuição sensível, está necessariamente submetido à unidade sintética originária da apercepção, porque unicamente mediante esta é a *unidade* da intuição possível (§ 17). Mas a ação do entendimento, pela qual o múltiplo de representações dadas (que podem ser tanto intuições como conceitos) é subordinado a uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19). Portanto, todo o múltiplo, enquanto é dado em uma só intuição empírica, é *determinado* com respeito a uma das funções lógicas para julgar, pela qual, a saber, ele é conduzido a uma consciência em geral. As *categorias,* entretanto, não são senão, justamente, essas funções para julgar, na medida em que o múltiplo de uma intuição dada é determinado com respeito a elas (§ 13).[18] Portanto, também o múltiplo está, numa intuição dada, necessariamente submetido às categorias.

§ 21. *Observação*

Um múltiplo contido numa intuição, que chamo minha, é representado como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, e isto ocorre mediante a categoria.[19] Esta indica, portanto, que a consciência empírica de um múltiplo dado de uma só intuição está submetido a uma autoconsciência pura *a priori,* do mesmo modo como uma intuição empírica está submetida a uma intuição sensível pura, que ocorre igualmente *a priori.* — Na proposição acima, deu-se, portanto, início a uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento, na qual — já que as categorias devem surgir somente no entendimento *independentemente da sensibilidade* — devo ainda abstrair do modo como o múltiplo é dado a uma intuição empírica, para me ater somente à unidade, que o entendimento acrescenta à intuição mediante a categoria. No que se segue (§ 26), mostrar-se-á, a partir da maneira pela qual a intuição empírica é dada na sensibilidade, que a sua unidade não é senão a que a categoria, segundo o anterior § 20, prescreve ao

[18] A edição da Academia substitui esta citação de parágrafo, a que Kant remete, pela de número 10. (N. do T.)

[19] A demonstração funda-se sobre a representada *unidade da intuição,* pela qual um objeto é dado. Tal unidade implica sempre uma síntese do dado múltiplo para uma intuição e contém já a relação desse último à unidade da apercepção.

múltiplo de uma intuição dada em geral, e que, pela explicação da validez *a priori* das categorias com vistas a todos os objetos dos nossos sentidos, o objetivo da dedução é pela primeira vez inteiramente alcançado.

Somente de uma parte não pude, contudo, abstrair, na prova acima, a saber, de que o múltiplo da intuição deve ser *dado* ainda antes e independentemente da síntese do entendimento; de que modo, porém, fica aqui indeterminado. Com efeito, se eu quisesse pensar um entendimento que intuísse ele mesmo (como aproximadamente um entendimento divino, que não se representasse objetos dados, mas mediante cuja representação os próprios objetos fossem ao mesmo tempo dados ou produzidos), nesse caso as categorias não teriam simplesmente nenhuma significação com vistas a um tal conhecimento. Elas são somente regras para um entendimento, cujo inteiro poder consiste no pensar, isto é, na ação de conduzir à unidade da apercepção a síntese do múltiplo, que lhe é dado de outra forma na intuição. Portanto, o pensamento por si não conhece absolutamente nada, mas apenas conjunge e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que lhe deve ser dada pelo objeto. Nenhum fundamento pode ser fornecido, seja para a peculiaridade do nosso entendimento, de somente mediante as categorias e precisamente através dessa natureza e desse número delas realizar *a priori* a unidade da apercepção, seja porque temos justamente essas funções para juízos e nenhuma outra, ou porque tempo e espaço são as únicas formas de nossa intuição possível.

§ 22. *A categoria não possui, para o conhecimento das coisas, nenhum outro uso além de sua aplicação a objetos da experiência*

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto não são, portanto, a mesma coisa. O conhecimento requer dois elementos: em primeiro lugar, o conceito, pelo qual em geral um objeto é pensado (a categoria) e, em segundo, a intuição, pela qual ele é dado. Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria ele, segundo a forma, um pensamento, mas sem nenhum objeto, não sendo possível através dele absolutamente nenhum conhecimento de qualquer coisa, porque, tanto quanto eu saberia, nada haveria, nem poderia haver, ao qual meu pensamento pudesse ser aplicado. Ora, toda intuição possível a nós é sensível (Estética); portanto, o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode tornar-se conhecimento em nós somente enquanto tal conceito for referido a objetos dos sentidos. A intuição sensível é ou intuição pura (espaço e tempo), ou intuição empírica do que, mediante a sensação, é representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Pela determinação da primeira, podemos obter conhecimentos *a priori* de objetos (na Matemática), mas somente segundo a sua forma, como fenômenos; permanece, entretanto, incerto se pode haver coisas que devam ser intuídas nessa forma. Conseqüentemente, todos os conceitos matemáticos não são por si conhecimentos, a menos que se pressuponha a existência de coisas que possam apresentar-se somente segundo a forma daquela intuição sensível pura. *Coisas no espaço e no tempo* são, porém, dadas somente enquanto são percepções (representações

acompanhadas de sensação), por conseguinte, através de representação empírica. Conseqüentemente, os conceitos puros do entendimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na Matemática), produzem um conhecimento somente enquanto tais intuições — e, por conseguinte, através delas, também os conceitos puros do entendimento — puderem ser aplicadas a intuições empíricas. Por isso as categorias não nos oferecem também, mediante a intuição, nenhum conhecimento das coisas, a não ser através da sua aplicação à *intuição empírica*, isto é, elas prestam-se somente para possibilitar o *conhecimento empírico*. Este chama-se, porém, *experiência*. Por conseguinte, as categorias não possuem nenhum outro uso para o conhecimento das coisas, senão enquanto estas forem consideradas objetos de experiência possível.

§ 23

A proposição acima é de grande importância, pois determina os limites do uso dos conceitos puros do entendimento, assim como a estética transcendental determinou os limites do uso da forma pura de nossa intuição sensível. Espaço e tempo, enquanto condições da possibilidade como objetos podem ser-nos dados, não são válidos senão para objetos dos sentidos, por conseguinte, da experiência. Além desses limites, espaço e tempo não representam absolutamente nada, pois eles se encontram apenas nos sentidos, não possuindo nenhuma realidade fora deles. Os conceitos puros do entendimento estão livres dessa limitação, estendendo-se a objetos da intuição em geral, quer seja esta semelhante à nossa ou não, contanto apenas que seja sensível e não intelectual. Esta ulterior extensão dos conceitos para além da *nossa* intuição sensível não nos serve para nada. Com efeito, trata-se então de conceitos vazios de objetos, mediante os quais não podemos de modo algum julgar se são alguma vez possíveis ou não; trata-se de simples formas de pensamento sem realidade objetiva, porque não dispomos de nenhuma intuição à qual pudesse ser aplicada a unidade sintética da apercepção, que unicamente pode conter aqueles conceitos, de modo que fosse possível a eles determinar um objeto. Somente *nossa* intuição sensível e empírica pode proporcionar-lhes um sentido e um significado.

Admitindo-se, portanto, um objeto de uma intuição *não-sensível* como dado, pode-se com certeza representá-lo através de todos os predicados inerentes já à pressuposição *de que nenhuma coisa pertencente à intuição sensível diga-lhe respeito:* portanto, que não seja extenso ou não esteja no espaço, que a sua duração não seja temporal, que nele não se encontre nenhuma mudança (sucessão de determinações no tempo), etc. Todavia, não constitui nenhum conhecimento propriamente dito quando apenas indico como a intuição do objeto *não é,* sem poder dizer o que está contido nela. Com efeito, não representei então de modo algum a possibilidade de um objeto para o meu conceito puro do entendimento, porque não pude fornecer nenhuma intuição correspondente a tal conceito, mas pude apenas dizer que a nossa não é válida para ele. Mas o principal consiste aqui no fato de que a semelhante algo não poderia jamais ser aplicada uma única

categoria. Tome-se, por exemplo, o conceito de substância, isto é, de algo que pode existir como sujeito, mas jamais como simples predicado. Com respeito a isso, não sei de modo algum se poderia haver uma coisa qualquer que correspondesse a essa determinação de pensamento, se a intuição empírica não me fornecesse o caso para a aplicação. Mas sobre isso direi mais no que se segue.

§ 24. *Da aplicação das categorias a objetos dos sentidos em geral*

Os conceitos puros do entendimento relacionam-se, mediante o mero entendimento, a objetos da intuição em geral, ficando indeterminado se se trata de nossa intuição ou de outra qualquer, contanto que seja sensível. Tais conceitos são justamente por isso meras *formas de pensamento,* mediante as quais nenhum objeto determinado é conhecido. A síntese ou conjunção do múltiplo neles relacionou-se apenas com a unidade da apercepção, sendo desse modo, enquanto repousa sobre o entendimento, o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori* e, por conseguinte, não somente transcendental, mas também puramente intelectual. Todavia, visto que uma forma da intuição sensível *a priori* encontra-se a fundamento em nós e repousa sobre a receptividade da capacidade de representações (sensibilidade), o entendimento então, como espontaneidade, pode determinar o sentido interno através do múltiplo de representações dadas, conformemente à unidade sintética da apercepção, e pode assim pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do múltiplo da *intuição sensível,* considerando tal unidade como a condição à qual todos os objetos da nossa (humana) intuição devem necessariamente subordinar-se. Desse modo as categorias, como simples formas de pensamento, podem obter realidade objetiva, isto é, aplicação a objetos, que podem ser-nos dados na intuição, somente porém como fenômenos; com efeito, só com respeito a estes somos capazes *a priori de intuição.*

Esta *síntese* do múltiplo da intuição sensível, que é *a priori* possível e necessária, pode denominar-se *figurada (synthesis speciosa),* à diferença daquela, que é pensada na mera categoria, com respeito ao múltiplo de uma intuição em geral, e denomina-se conjunção do entendimento *(synthesis intellectualis);* ambas são *transcendentais,* não simplesmente porque elas mesmas precedem *a priori,* mas também porque fundam *a priori* a possibilidade de outro conhecimento.

Todavia, a síntese figurada, quando concerne meramente à unidade sintética originária da apercepção, que é pensada nas categorias, deve, à diferença da conjunção meramente intelectual, denominar-se *síntese transcendental da capacidade da imaginação.* Capacidade da imaginação é o poder de representar um objeto mesmo *sem a sua presença* na intuição. Ora, visto que toda a nossa intuição é sensível, assim a capacidade da imaginação — por causa da condição subjetiva, que é a única sob a qual ela pode fornecer aos conceitos do entendimento uma intuição adequada — pertence à *sensibilidade.* Entretanto, enquanto a sua síntese é um ato de espontaneidade, o qual é determinante, e não, como o sentido, meramente determinável — e, por conseguinte, pode determinar *a priori* o sentido,

segundo a sua forma e de acordo com a unidade da apercepção —, a capacidade da imaginação é, em tal caso, um poder de determinar *a priori* a sensibilidade, e a sua síntese das intuições deve, *conformemente às categorias,* ser a síntese transcendental da *capacidade da imaginação;* isto é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação do mesmo (ao mesmo tempo o fundamento de todas as demais) a objetos da intuição possível a nós. Tal síntese, enquanto figurada, distingue-se da intelectual, que prescinde de toda capacidade da imaginação apenas pelo entendimento. Enquanto a capacidade da imaginação é espontaneidade, denomino-a também, às vezes, capacidade *produtiva* da imaginação, distinguindo-a desse modo da *reprodutiva,* cuja síntese é subordinada meramente a leis empíricas, ou seja, da associação, e em nada contribui para a explicação da possibilidade do conhecimento *a priori,* não pertencendo, em vista disso, à filosofia transcendental, mas à Psicologia.

*

Este é o lugar para tornar compreensível o paradoxo, que deve ter surpreso qualquer um durante a exposição da forma do sentido interno (§ 6): a saber, de que modo este apresenta-nos à consciência, somente como nos aparecemos, não como somos em nós mesmos, porque nos intuímos apenas como somos internamente *afetados.* Isto parece contraditório, já que deveríamos comportar-nos como passivos diante de nós mesmos; por essa razão, nos sistemas de Psicologia, costuma-se antes tratar o *sentido interno* como idêntico com o poder de *apercepção* (que nós distinguimos cuidadosamente).

O que determina o sentido interno é o entendimento e seu poder originário de conjungir o múltiplo da intuição, isto é, de submetê-lo a uma apercepção (como aquilo sobre o qual se funda a possibilidade do próprio entendimento). Ora, já que em nós homens o entendimento não é nenhum poder de intuições e, embora estas fossem dadas na sensibilidade, não poderia recolhê-las *dentro de si,* como que para conjungir o múltiplo da *sua própria* intuição, desse modo a síntese do entendimento, se ele é considerado isoladamente, não é senão a unidade e a ação, da qual ele, mesmo prescindindo da sensibilidade, é consciente e mediante a qual ele próprio é capaz de determinar internamente a sensibilidade com vistas ao múltiplo, que lhe pode ser dado segundo a forma de sua intuição. Sob o nome de *síntese transcendental da capacidade da imaginação,* portanto, o entendimento exerce sobre o sujeito *passivo* — do qual é um poder — aquela ação com relação à qual dizemos, com direito, que o sentido interno é afetado por ela. A apercepção, com sua unidade sintética, é a tal ponto inidêntica com o sentido interno, que ela, muito antes, enquanto fonte de toda conjunção, refere-se ao múltiplo das *intuições em geral,* e sob o nome das categorias refere-se, anteriormente à intuição sensível, a objetos em geral. Ao contrário, o sentido interno contém a mera *forma* da intuição, mas sem a conjunção do múltiplo nela; por conseguinte, não possui ainda absolutamente nenhuma intuição *determinada,* que só é possível mediante a consciência da determinação do sentido interno pela ação transcen-

dental da capacidade da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), ação que denominei síntese figurada.

Isso percebemos também sempre em nós. Não podemos pensar nenhuma linha sem a *traçar* em pensamentos, pensar nenhum círculo sem o *descrever,* representar de modo algum a três dimensões do espaço sem *pôr,* a partir do mesmo ponto, três linhas perpendiculares entre si, e mesmo representar o tempo sem, durante o *traçar* de uma linha reta (que deve ser a representação externa figurada do tempo), prestar atenção meramente à ação da síntese do múltiplo — pela qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, desse modo, a sucessão da determinação no mesmo. O movimento, enquanto ação do sujeito (não enquanto determinação de um objeto),[20] conseqüentemente, a síntese do múltiplo no espaço, se abstraímos deste e prestamos atenção meramente à ação, pela qual determinamos o *sentido interno* conformemente à sua forma, produz pela primeira vez o conceito de sucessão. Portanto, o entendimento não *encontra* já, aproximadamente, no sentido interno, tal conjunção do múltiplo, mas *a produz* enquanto o *afeta.* A questão, porém, de saber como o eu que penso distingue-se do eu que intui a si próprio (enquanto posso representar-me ainda outro modo da intuição) e, não obstante, se identifica com este último como sendo o mesmo sujeito, portanto, de como posso dizer: eu, como inteligência e sujeito *pensante,* conheço a *mim* mesmo como objeto *pensado,* enquanto sou além disso dado a mim na intuição, mas igualmente a outros fenômenos, não como sou diante do entendimento, mas como me apareço, não contém dificuldade maior nem menor do que a questão de como posso ser em geral um objeto para mim mesmo e, na verdade, para a intuição e as percepções internas. Que, porém, deva realmente ser assim, pode — se o espaço é tomado por uma simples forma pura dos fenômenos dos sentidos externos — ser provado claramente pelo fato de que não podemos representar-nos o tempo, que não é simplesmente nenhum objeto da intuição externa, senão sob a imagem de uma linha, enquanto a traçamos. Sem esse modo de apresentação, não poderíamos absolutamente conhecer a unidade da dimensão do tempo, do mesmo modo como devemos sempre tirar a determinação da duração do tempo ou também de sua posição, relativamente a todas as percepções internas, do que as coisas externas nos apresentam como mutável. Por isso devemos ordenar as determinações do sentido interno como fenômenos no tempo, da mesma maneira como ordenamos no espaço as determinações dos sentidos externos. Por conseguinte, se admitimos, com relação às últimas, que desse modo conhecemos objetos somente enquanto somos afetados externamente, também devemos conceder, com relação ao sentido interno, que mediante isso só intuímos a nós mesmos segundo o modo como somos afetados internamente *por*

[20] O movimento de um *objeto* no espaço não pertence a uma ciência pura e, conseqüentemente, também não à Geometria. Com efeito, que uma coisa seja móvel, não pode ser conhecido *a priori,* mas somente pela experiência. Todavia, o movimento, como descrição de um espaço, é um ato puro da síntese sucessiva do múltiplo na intuição externa em geral, mediante a capacidade da imaginação produtiva, pertencendo não somente à Geometria, mas mesmo à filosofia transcendental.

nós mesmos, isto é, no que concerne à intuição interna, conhecemos nosso próprio sujeito como fenômeno, não porém segundo o que ele é em si mesmo.[21]

§ 25

Ao contrário, na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral e, por conseguinte, na unidade sintética originária da apercepção, sou consciente de mim mesmo, não como me apareço, nem *como* sou em mim mesmo, mas somente *que* sou. Esta *representação* é um *pensar,* não um *intuir.* Ora, visto que, para o *conhecimento* de nós mesmos, é requerido, além da ação de pensar, que conduz o múltiplo de toda intuição possível à unidade da apercepção, ainda um determinado modo de intuição, pela qual esse múltiplo é dado, assim a minha própria existência, na verdade, não é um fenômeno (muito menos uma simples ilusão), mas a determinação da minha existência[22] só pode ocorrer, de acordo com a forma do sentido interno, segundo o modo particular como o múltiplo, que conjunto, é dado na intuição interna. Logo, não possuo nenhum *conhecimento* de mim *como sou,* mas, meramente, como *apareço* a mim mesmo. Apesar de todas as categorias, que, mediante a conjunção do múltiplo numa apercepção, constituem o pensamento de um *objeto,* falta à consciência de si mesmo ainda muito para um conhecimento de si. Do mesmo modo como, para o conhecimento de um objeto diferente de mim, necessito ainda, além do pensamento de um objeto em geral (na categoria), de uma intuição, pela qual determino aquele conceito universal, assim também, para o conhecimento de mim mesmo, necessito ainda, além da consciência ou do fato de pensar-me, de uma intuição do múltiplo em mim, pela qual determino tal pensamento. Portanto, eu existo como inteligência, que é consciente meramente do seu poder de conjunção; com respeito ao múltiplo, porém, que deve conjungir, tal inteligência está subordinada a uma condição limitadora — que denomina sentido interno — de tornar aquela conjunção intuível somente segundo relações de tempo, que se encontram completamente fora dos conceitos próprios do entendimento. Por isso tal inteligência só pode conhecer-se a si mesma como ela, com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual, nem

[21] Não vejo como se possa encontrar tanta dificuldade no fato de o sentido interno ser afetado por nós mesmos. Todo ato da *atenção* pode fornecer-nos um exemplo disso. Em tal ato o entendimento determina sempre — de acordo com a conjunção que ele pensa — o sentido interno para a intuição interna, que corresponde ao múltiplo na síntese do entendimento. Em que medida o ânimo é comumente afetado desse modo, pode cada um perceber em si mesmo.

[22] O eu penso expressa o ato de determinação da minha existência. A existência, portanto, é desse modo já dada, mas a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o múltiplo pertencente a ela, não é ainda dada por esse intermédio. Para tanto requer-se auto-intuição, que tenha colocado como fundamento uma forma dada *a priori,* isto é o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Ora, se não tenho ainda uma outra auto-intuição, que forneça o *determinante* em mim — de cuja espontaneidade sou somente consciente — antes do ato de *determinar,* do mesmo modo como o *tempo* fornece o determinável, então não posso determinar minha existência como um ente espontâneo, mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensamento, isto é, do determinar, permanecendo minha existência sempre determinável apenas sensivelmente, isto é, como a existência de um fenômeno. Tal espontaneidade faz, todavia, com que me denomine *inteligência.*

ser nada pelo entendimento mesmo), meramente aparece a si e não como se conheceria, se sua *intuição* fosse intelectual.

§ 26. *Dedução transcendental do universal uso possível na experiência dos conceitos puros do entendimento*

Na *dedução metafísica,* foi posta em evidência a origem das categorias *a priori* em geral, mediante o seu pleno acordo com as funções lógicas universais do pensamento; na *dedução transcendental,* ao invés, foi apresentada a sua possibilidade como conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral (§ 20, 21). Agora deve ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori, mediante categorias,* os objetos, que sempre *podem ocorrer* somente *aos nossos sentidos* e; na verdade, não segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua conjunção, portanto como que para prescrever a lei à natureza e torná-la possível. Com efeito, sem esta aptidão das categorias, não se aclararia como tudo o que somente pode ocorrer aos nossos sentidos devesse submeter-se às leis, que se originam *a priori* meramente do entendimento.

Observo, antes de tudo, que por *síntese da apreensão* entendo a composição do múltiplo numa intuição empírica, mediante o que se torna possível a percepção, isto é, a consciência empírica (como fenômeno) de tal intuição.

Nas representações de espaço e tempo, possuímos *a priori* tanto as *formas* da intuição sensível interna como as da intuição sensível externa, e com essas formas a síntese da apreensão deve sempre concordar, porque ela só pode ocorrer segundo as mesmas. Todavia, espaço e tempo são representados *a priori,* não meramente como *formas* da intuição sensível, mas como intuições (que contêm um múltiplo) elas mesmas, portanto, com a determinação da *unidade* desse múltiplo neles (ver estética transcendental).[23] Portanto, com (não em) tais intuições, são ao mesmo tempo dadas já *a priori,* como condições da síntese de toda *apreensão,* a *unidade da síntese* do múltiplo, fora de nós ou em nós, por conseguinte, também uma conjunção, com a qual deve concordar tudo o que deve ser representado determinadamente no espaço ou no tempo.

Essa unidade sintética, contudo, não pode ser senão a da conjunção, em uma consciência originária e de acordo com as categorias, do múltiplo de uma dada *intuição em geral,* aplicada, porém, somente à nossa *intuição sensível.* Conseqüentemente, toda síntese, pela qual mesmo a percepção torna-se possível, é subordinada às categorias, e, visto que a experiência é um conhecimento

[23] O espaço, representado como *objeto* (como realmente se requer na Geometria), contém mais do que a simples forma da intuição, a saber, a *compreensão* do dado múltiplo, segundo a forma da sensibilidade, numa representação *intuitiva,* de modo que a *forma da intuição* fornece somente o múltiplo, a intuição formal, porém, a unidade da representação. Na estética, enumerei essa unidade meramente como pertencendo à sensibilidade, para somente observar que ela precede todo o conceito, não obstante pressuponha uma síntese, que não pertence aos sentidos, mediante a qual, porém, todos os conceitos de espaço e tempo tornam-se pela primeira vez possíveis. Com efeito, visto que mediante tal síntese (enquanto o entendimento determina a sensibilidade) o espaço ou o tempo são pela primeira vez *dados* como intuições, assim a unidade desta intuição pura pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§ 24).

mediante percepções conectadas, assim as categorias são condições da possibilidade da experiência e, portanto, valem também *a priori* com respeito a todos os objetos da experiência.

*

Se, portanto, por exemplo, elevo a uma percepção a intuição empírica de uma casa, mediante a apreensão do múltiplo dessa intuição, então encontro a fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral, e, conformemente a essa unidade sintética do múltiplo do espaço, como que esboço a sua figura. Justamente a mesma unidade sintética, porém — se abstraio da forma do espaço —, reside no entendimento, e é a categoria da síntese do homogêneo e uma intuição em geral, isto é, a categoria da *quantidade,* com a qual aquela síntese da apreensão, isto é, a percepção, deve inteiramente concordar.[24]

Se (num outro exemplo) percebo o congelar-se da água, apreendo então dois estados (do líquido e do sólido) como tais, que se encontram entre si numa relação de tempo. Mas no tempo que ponho, como intuição interna, a fundamento do fenômeno, represento-me necessariamente a *unidade* sintética do múltiplo, sem a qual aquela relação não poderia ser dada *determinadamente* (com respeito à sucessão temporal) em uma intuição.

Ora, se, todavia, abstraio da forma constante de minha intuição interna o tempo, tal unidade sintética é, como condição *a priori* sob a qual conjunjo o múltiplo de uma intuição em geral, a categoria de *causa* pela qual, se a aplico a minha sensibilidade, *determino no tempo em geral, segundo a sua relação, tudo o que acontece.* Portanto, a apreensão encontra-se num tal acontecimento e, por conseguinte, com este acontecimento mesmo, segundo a percepção possível, sob o conceito de *relação entre efeitos e causas,* ocorrendo o mesmo em todos os demais casos.

*

Categorias são conceitos que prescrevem leis aos fenômenos, por conseguinte à natureza, como o conjunto de todos os fenômenos *(natura materialiter spectata);* e, visto que tais categorias não são derivadas da natureza e não se regulam por ela como seu modelo (pois, do contrário, seriam meramente empíricas), pergunta-se agora como pode compreender-se que a natureza deva regular-se por elas, isto é, como podem determinar *a priori* a conjunção do múltiplo da natureza, sem a tirar desta. Aqui se encontra a solução para esse enigma.

Ora, o modo como as leis dos fenômenos na natureza devam concordar com o entendimento e sua forma *a priori,* isto é, com seu poder de *conjungir* o múltiplo em geral, não é mais estranho do que o modo como os fenômenos mesmos devam concordar com a forma da intuição sensível *a priori.* Com efeito, nem as leis exis-

[24] Dessa maneira fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, deve necessariamente concordar com a síntese da apercepção, que é intelectual e está contida de modo inteiramente *a priori* na categoria. Uma única e mesma espontaneidade introduz, lá, sob o nome de capacidade da imaginação, aqui, de entendimento, a conjunção no múltiplo da intuição.

tem nos fenômenos, mas só relativamente ao sujeito, ao qual os fenômenos são inerentes, enquanto ele possui entendimento, nem os fenômenos existem em si, mas só relativamente àquele mesmo ente, enquanto possui sentidos. Coisas em si teriam sua conformidade a leis de modo necessário, mesmo independentemente de um entendimento que as conhecesse. Fenômenos, todavia, são somente representações de coisas, que, com respeito ao que possam ser em si mesmas, permanecem desconhecidas. Como simples representações não se encontram, absolutamente, sob nenhuma lei de conexão, como a que o poder conectante prescreve. Ora, aquilo que conecta o múltiplo da intuição sensível é a capacidade da imaginação, que depende do entendimento, com respeito à unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade, com respeito à multiplicidade da apreensão. Visto, entretanto, que toda percepção possível depende da síntese da apreensão, e que esta própria síntese empírica depende da transcendental, por conseguinte, das categorias, deste modo todas as percepções possíveis e, conseqüentemente, tudo o que possa sempre alcançar a consciência empírica, isto é, todos os fenômenos da natureza, estão, com respeito à sua conjunção, subordinados às categorias, das quais — como fundamento originário da conformidade da natureza a leis (como *natura formaliter spectata)* — esta (considerada meramente como natureza em geral) depende. Todavia, além das leis sobre as quais se funda uma *natureza em geral,* enquanto conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo, nem mesmo o entendimento puro basta para, mediante simples categorias, prescrever *a priori* leis aos fenômenos. Leis particulares, enquanto concernem a fenômenos determinados empiricamente, *não* podem ser *derivadas inteiramente* das categorias, não obstante se encontrem todas em conjunto subordinadas a elas. Para conhecer tais leis, é preciso acrescentar-se a experiência. Mas somente as leis *a priori* instruem sobre a experiência em geral e sobre o que possa ser conhecido como objeto dela.

§ 27. *Resultado desta dedução dos conceitos do entendimento*

Não podemos *pensar* nenhum objeto senão mediante categorias; não podemos conhecer nenhum objeto pensado senão mediante intuições, que correspondam àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e tal conhecimento, enquanto o seu objeto é dado, é empírico. O conhecimento empírico, porém, é experiência. Conseqüentemente, *a nós não é possível nenhum conhecimento a priori senão unicamente com respeito a objetos de experiência possível.*[25]

[25] Para que não nos oponhamos apressadamente às conseqüências inquietantes e prejudiciais dessa proposição, quero apenas recordar que as categorias, no *pensamento,* não são limitadas pelas condições de nossa intuição sensível, mas possuem um campo ilimitado. Somente o *conhecimento* do que pensamos, a determinação do objeto, requer intuição. Na carência desta, o pensamento do objeto pode, de resto, ter sempre ainda suas verdadeiras e úteis conseqüências com respeito ao *uso da razão* do sujeito. Tal uso, porém, visto que não está voltado sempre à determinação do sujeito e de sua vontade, não pode ainda ser exposto aqui.

Todavia, este conhecimento, que é limitado meramente a objetos da experiência, não é por isso extraído todo da experiência, mas tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento que se encontram *a priori* em nós. Ora, há apenas dois caminhos sobre cuja base uma concordância *necessária* da experiência com os conceitos de seus objetos pode ser pensada: ou a experiência torna possível esses conceitos, ou esses conceitos tornam possível a experiências. O primeiro caso não se verifica com respeito às categorias (e também não com respeito à intuição sensível pura); com efeito, elas são conceitos *a priori,* por conseguinte, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica constituiria uma espécie de *generatio aequivoca).* Logo, só resta o segundo caso (por assim dizer, um sistema da epigênese da razão pura): a saber, que as categorias possuem, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral. Como, porém, tais categorias tornam possível a experiência e que princípios de sua possibilidade elas fornecem em sua aplicação aos fenômenos, mostrá-lo-á mais amplamente o capítulo seguinte sobre o uso transcendental da faculdade do juízo.

Se alguém ainda quisesse propor um caminho intermediário entre os dois únicos mencionados, a saber, que tais categorias não fossem nem princípios primeiros *a priori* de nosso conhecimento *pensados espontaneamente,* nem criadas a partir da experiência, mas fossem disposições subjetivas para pensar, implantadas em nós simultaneamente com nossa existência, e arranjadas pelo nosso Autor, em nós, de tal modo, que seu uso concordasse exatamente com as leis da natureza, nas quais se desenvolve a experiência (uma espécie de *sistema de preformação* da razão pura), em tal caso (independentemente do fato de que em uma hipótese dessa espécie não se descortinaria nenhum fim, por mais longe que se pudesse impelir a pressuposição de disposições predeterminadas a juízos futuros) seria decisivo, contra o referido caminho intermediário, o seguinte: que em tal caso as categorias careceriam de *necessidade,* que pertence essencialmente ao seu conceito. Com efeito, por exemplo, o conceito de causa, que afirma a necessidade de um resultado sob uma pressuposta condição, seria falso se repousasse somente sobre uma necessidade subjetiva arbitrária implantada em nós, de conjungir certas representações empíricas segundo uma tal regra de relação. Eu não poderia dizer: o efeito é conjungido no objeto com a causa (isto é, necessariamente), mas eu sou apenas disposto de tal modo que não posso pensar essa representação senão como conectada desse modo. Isso é precisamente o que o cético mais deseja. Com efeito, em tal caso todo o nosso conhecimento, mediante a presumida validez objetiva de nossos juízos, não é senão pura ilusão; não faltariam mesmo pessoas que por si não admitiriam uma tal necessidade subjetiva (que deve ser sentida); pelo menos não se poderia disputar com ninguém a respeito do que se funda apenas sobre o modo como o seu sujeito é organizado.

Conceito sumário desta dedução

Esta dedução é a exposição dos conceitos puros do entendimento (e com eles de todo o conhecimento teórico *a priori)* como princípios da possibilidade da

experiência, desta, porém, como *determinação* dos fenômenos no espaço e no tempo *em geral* — e, enfim, desta determinação, sobre a base do princípio da unidade sintética *originária* da apercepção, enquanto forma do entendimento em relação com o espaço e o tempo, formas originárias da sensibilidade.

*

Só até aqui considero *necessária* a divisão em parágrafos, porque tínhamos a ver com os conceitos elementares. Agora queremos tornar compreensível o uso desses conceitos, e a exposição poderá progredir, sem a mesma divisão, num nexo contínuo.

PROLEGÔMENOS*

Tradução de **Tania Maria Bernkopf**

* Traduzido do original alemão: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Hartknoch, 1783.*

Estes *Prolegômenos* não são para serem utilizados por aprendizes, mas por futuros mestres e a estes devem servir, não para ordenar a exposição de uma ciência já existente, mas para, antes de mais nada, inventarem eles mesmos esta ciência.

Há eruditos para os quais a história da filosofia (tanto da antiga como da moderna) é a sua própria filosofia; os presentes *Prolegômenos* não foram escritos para eles. Eles devem esperar até que aqueles, que estão empenhados em sorver das fontes da razão, tenham levado a cabo sua tarefa: só então terá chegado a sua vez de dar a conhecer ao mundo o seu trabalho. Na opinião deles, entretanto, nada que já não tenha sido dito pode vir a sê-lo, o que de fato pode servir para uma segura previsão do futuro, pois, tendo o conhecimento humano divagado durante séculos de tal maneira sobre inumeráveis assuntos, não deve ser difícil encontrar para cada obra nova uma antiga, que tenha algumas semelhanças com ela.

Minha intensão é a de convencer a todos aqueles que consideram valer a pena ocupar-se com a metafísica: é absolutamente necessário abandonar por enquanto seu trabalho, considerar tudo o que já aconteceu até agora como inexistente e antes de mais nada lançar a questão: "Será que algo como a metafísica é realmente possível?".

Se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro? Se ela não é uma ciência, como explicar que se vanglorie incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas? É necessário, portanto, chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está. Parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante. Também seus adeptos se perderam e nem se nota que aqueles, que se sentem suficientemente fortes para brilhar em outras ciências, queiram arriscar sua fama nesta, onde cada um, mesmo ignorante em tudo o mais, pretende ter o direito de formular um julgamento decisivo, porque na verdade ainda não existem neste país medida e peso seguros para distinguir profundidade de palavreado superficial.

Não é, pois, de se admirar que, depois de ter elaborado longamente uma ciência e esteja surpreendido com os resultados, ocorra a alguém perguntar-se: é possível tal ciência e de que modo? Pois a razão humana gosta tanto de construir que já por inúmeras vezes edificou a torre, derrubando-a depois, para verificar o bom estado de seu fundamento. Nunca é tarde demais para tornar-se racional e sábio; mas é difícil, em qualquer circunstância, pôr em ação o discernimento, se ele chega tarde.

Chegar a perguntar-se se uma ciência é possível pressupõe que se duvide da realidade da mesma. Tal dúvida, porém, ofende a todos aqueles cuja riqueza consiste talvez justamente neste pretenso tesouro; assim se explica que aquele que deixa transparecer esta dúvida só encontre resistência à sua volta. Alguns, orgulhosamente cônscios de seus bens, adquiridos há muito tempo, e por isso mesmo considerados legítimos, irão, com seus compêndios metafísicos na mão, olhá-lo com desdém; outros, que nunca conseguem ver algo que não seja idêntico ao já visto em outra parte, não irão compreendê-lo; e tudo permanecerá assim durante algum tempo, como se nada houvesse ocorrido capaz de acarretar ou de fazer esperar uma transformação próxima.

Do mesmo modo atrevo-me a predizer que o leitor, capaz de pensar por si próprio, irá, ao ler estes *Prolegômenos,* não só duvidar da ciência que possuiu até agora, mas de ficar por conseqüência totalmente convencido de que tal ciência não poderia ter existido sem que as exigências aqui expressas, e nas quais se baseia sua possibilidade, sejam atendidas, e como isto até agora nunca aconteceu, não há ainda uma verdadeira metafísica. Mas como a procura por ele nunca pode ser renunciada[1] porque o interesse da razão humana universal está intimamente entrelaçado com ela, deverá o leitor admitir, que está prestes a acontecer uma reforma completa e inevitável, ou, mais ainda, um renascimento da metafísica segundo um plano até agora desconhecido, mesmo que se queira resistir a isto por algum tempo.

Desde as tentativas de Locke e Leibniz, ou, mais ainda, desde a criação da metafísica, por mais longe que remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela. Ele não trouxe luz a esta espécie de conhecimento, mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado.

Hume tomou como ponto de partida um único mas importante conceito da metafísica, ou seja, o *da conexão entre causa e efeito* (e, por conseguinte, *os conceitos* daí derivados, de força e de ação, etc.); desafiou a razão, que pretende ter gerado este conceito em seu seio, a responder-lhe precisamente com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta; pois

[1] Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.* Horácio. (N. do A.)

* O camponês aguarda, enquanto passa a torrente: ele, porém, resvala rolando por toda a vida. (N. do E.)

isso é o que afirma o conceito de causa. Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão *a priori* e a partir de conceitos, pois ela encerra necessidade; não é, pois, possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra coisa deva ser necessariamente e como seja possível introduzir *a priori* o conceito de tal conexão. A partir daí concluiu que a razão se engana completamente com este conceito ao considerá-lo sua própria criação, já que ele não passa de um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, um hábito, por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento. A partir daí concluiu que a razão não tem a faculdade de pensar em tais conexões, mesmo de um modo geral, porque seus conceitos não passariam então de simples ficções e todos os seus pretensos conhecimentos *a priori* não seriam mais do que experiências comuns mal rotuladas, o que equivale a afirmar: não há em parte alguma e nem pode haver uma metafísica.[2]

Por mais precipitada e incorreta que fosse sua conclusão, baseava-se pelo menos numa investigação, e esta investigação merecia certamente que os bons cérebros de sua época se tivessem unido para dar ao problema, exposto por Hume, uma solução talvez mais feliz, o que teria propiciado uma reforma total da ciência. Mas o destino, desde há muito desfavorável à metafísica, não permitiu que Hume fosse compreendido por alguém. Não se pode deixar de sentir uma certa pena ao verificar como seus adversários Reid, Oswald, Beattie e finalmente Pristley não haviam percebido nem de longe o ponto crucial da questão, pois tomavam como ponto pacífico justamente aquilo de que ele duvidava, procurando demonstrar, ao contrário, com ardor e muitas vezes com grande arrogância, aquilo que Hume jamais pensara em pôr em dúvida, ignorando de tal maneira o seu aceno para uma renovação que tudo permaneceu no antigo estágio, como se nada tivesse acontecido. A questão não era se o conceito de causa era certo, útil e indispensável a todo o conhecimento da natureza, pois isso Hume nunca colocara em dúvida; mas se era concebido *a priori* pela razão, tendo desta maneira uma verdade interior independente de toda experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla não limitada simplesmente aos objetos da experiência: a respeito disso, esperava Hume um esclarecimento. Estava em cogitação apenas a origem deste conceito e não sua utilidade indispensável; uma vez determinada esta origem, apresentar-se-iam espontaneamente as condições de sua utilização bem como o âmbito de sua aplicação.

Mas os adversários deste homem célebre deveriam ter penetrado, para que sua tarefa fosse satisfatoriamente cumprida, profundamente na natureza da razão enquanto ela se ocupa apenas com o pensamento puro, o que lhes era muito peno-

[2] Não obstante, Hume denominou esta mesma filosofia destrutiva de metafísica e atribuiu-lhe um grande valor. "Metafísica e moral", diz ele (*Versuche*, 4.ª parte, p. 214 da tradução alemã), "são os ramos mais importantes da ciência; a matemática e a ciência da natureza não têm nem a metade do seu valor." Este homem perspicaz viu aqui apenas a utilidade negativa que teria a limitação das exigências exageradas da razão especulativa para eliminar controvérsias intermináveis e inoportunas que confundem o gênero humano; mas perdeu de vista o prejuízo positivo que resulta de tomar da razão as mais importantes, baseada nas quais ela pode impor à vontade o mais alto objetivo de todas as suas aspirações. (N. do A.)

so. Inventaram então um meio mais cômodo para não ir contra todo o conhecimento, ou seja, apelar para o *entendimento humano comum. É de fato* uma grande dádiva do céu possuir um entendimento reto (ou, como recentemente o denominaram entendimento sadio). Mas ele deve ser provado por fatos, pelo que se pensa e se diz de refletido e racional, e não quando é utilizado como oráculo, quando não se sabe dizer nada inteligente para se justificar. Apelar para o entendimento comum somente quando conhecimento e ciência chegam a seu fim, e não antes, é uma das sutis invenções da época moderna, com o que o mais insípido tagarela chega a afrontar, confiadamente, a mais penetrante cabeça e resistir-lhe. Mas enquanto houver uma parcela mínima de conhecimento, é oportuno resguardar-se de recorrer a este expediente desesperado. E visto que este apelo claramente nada mais é do que um apelo ao juízo das massas: um aplauso, que faz enrubescer o filósofo, mas é objeto de orgulho e triunfo para o charlatão popular. Mas eu deveria pensar, na verdade, que Hume podia ter tanto direito de pretender possuir sadio entendimento quanto Beattie, e além disso, algo mais, que este certamente não possuía, ou seja, uma razão crítica, que delimite o entendimento comum para que ele não se perca em altas especulações, ou, quando se trata apenas destas, não aspire a decidir nada, porque não consegue justificar-se perante seus próprios princípios: pois somente assim permanecerá um entendimento sadio. Cinzel e malho podem muito bem servir para trabalhar um pedaço de madeira, mas para gravar no cobre é preciso utilizar o buril. Assim são ambos úteis, tanto o sadio entendimento como o entendimento especulativo, mas cada um à sua maneira; aquele, quando se tratam de juízos imediatamente aplicáveis na experiência, este, porém, quando se trata de julgar de maneira geral e a partir de simples conceitos, por exemplo na metafísica, onde o sadio entendimento, como se denomina a si mesmo, muitas vezes por *antiphrasin,*[3] não possui absolutamente nenhum juízo.

Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova. Eu estava bem longe de dar ouvidos a suas conclusões, que resultavam simplesmente do fato de ele não se ter proposto sua tarefa em toda a sua amplitude, mas de ter visto apenas uma de suas partes, que, sem levar em consideração o todo, não pode dar informação alguma. Quando se parte de um pensamento já fundamentado, apesar de não mais ter sido desenvolvido, que um outro nos deixou, pode-se esperar ser possível levá-lo, através da reflexão, mais além do que o perspicaz homem, a quem se deve a primeira centelha desta luz, o levou.

Examinei em primeiro lugar, portanto, se a objeção de Hume não poderia ser tomada como geral e logo descobri que o conceito de conexão entre causa e efeito não é de modo algum o único pelo qual o entendimento pensa *a priori* as conexões entre as coisas, mas, muito mais do que isto, a metafísica é totalmente constituída disso. Procurei assegurar-me de seu número, e como isto me foi possí-

[3] Por antífrase, ironia. (N. do E.)

vel realizar conforme meu desejo, ou seja, a partir de um único princípio, passei a tratar da dedução desses conceitos, os quais, agora tinha certeza, não haviam sido deduzidos da experiência, como pensava Hume, mas originavam-se do entendimento puro. Esta dedução, que parecia impossível ao meu perspicaz predecessor e que a ninguém ocorrera antes dele, apesar de cada um ter se servido desses conceitos com segurança, sem nem sequer perguntar-se onde se baseava sua validade objetiva, esta dedução foi, portanto, a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica; o pior nisso foi, entretanto, que a metafísica, ou o quanto existe dela sob este nome, não podia trazer-me o mínimo auxílio, pois a possibilidade de uma metafísica só se faz presente justamente por tal dedução. Por ter conseguido solucionar o problema de Hume, não apenas em um caso particular, mas tendo em vista todo o poder da razão pura, só assim, então, pude avançar a passos firmes, ainda que lentos, no sentido de determinar completamente e de acordo com princípios universais o âmbito da razão pura, tanto em seus limites como em seu conteúdo, pois isso era a única coisa da qual necessitava a metafísica para executar seu sistema segundo um plano seguro.

Receio, porém, que aconteça à *exposição* do problema de Hume, apresentada da maneira mais extensa possível (a saber, à *Crítica da Razão Pura),* o mesmo que aconteceu ao próprio *problema* como foi apresentado pela primeira vez. Será julgada incorretamente, porque não é compreendida; não será compreendida, porque se tem prazer em folhear o livro, mas não em meditar sobre ele; não se quererá dispender tal esforço, porque a obra é árida, obscura, porque é contrária a todos os conceitos costumeiros e por demais pormenorizada. Confesso que não esperava ouvir de um filósofo queixas quanto à falta de popularidade, entretenimento e comodidade, quando se trata justamente da existência de um conhecimento de alta relevância, indispensável à humanidade que não pode ser estabelecido a não ser segundo as mais estritas regras de uma exatidão justa, à qual se seguirá, com o tempo, a popularidade, mas jamais logo de início. A queixa só é justa no que se refere a uma certa obscuridade, causada em parte pela extensão do plano, que não permite que se deixe de lado os pontos principais, dos quais dependem a investigação; propus-me então a sanar esta queixa com estes *Prolegômenos.*

A referida obra, que apresenta o poder da razão pura em todo o seu âmbito e limites, continua sendo sempre o fundamento ao qual estes *Prolegômenos* se referem como meros exercícios preliminares; pois aquela *Crítica* deve ser, enquanto ciência, sistemática e completa até os mínimos detalhes, antes de se pensar em permitir que surja a metafísica ou ter disso a mais remota esperança.

Já se está há muito tempo habituado a ver surgir como novos velhos e gastos conhecimentos, retirados de suas relações anteriores, e dar-lhes uma indumentária sistemática, segundo um corte qualquer, mas sob novos títulos; a maioria dos leitores não estará esperando, antecipadamente, nada além disso daquela *Crítica.* Estes *Prolegômenos,* entretanto, levá-los-ão a ver que esta é uma ciência totalmente nova, na qual ninguém antes havia pensado, da qual a simples idéia era desconhecida e para a qual nada até agora pôde ser de utilidade, a não ser o

aceno dado pelas dúvidas de Hume. Este também nem sequer pressentiu a possibilidade de tal ciência formal, mas, para colocar seu barco em lugar seguro, levou-o até a praia (ao ceticismo), onde poderia permanecer e apodrecer; em vez disso, me é de enorme importância dar-lhe um piloto que possa manobrar o barco com firmeza, de acordo com os princípios seguros da arte náutica, retirados do conhecimento do globo, e, munido de uma carta náutica completa e de um compasso, levá-lo para onde melhor lhe parecer.

Abordar uma ciência nova, isolada e única em seu gênero, com o preconceito de poder julgá-la graças a pretensos conhecimentos anteriormente adquiridos, apesar de ser justamente de sua realidade que se deve, antes de mais nada, duvidar, não leva a coisa alguma a não ser a crer ver em toda parte aquilo que já era conhecido em conseqüência de uma certa semelhança de expressões; só que isto tudo lhe deve parecer deformado, absurdo e totalmente confuso, porque se baseia, não no pensamento do autor, mas sempre só em seus próprios, que se tornaram pela força do hábito uma maneira de pensar tornada natureza. Mas a extensão da obra, na medida em que se funda na própria ciência e não na sua exposição, sua inevitável aridez e sua exatidão escolástica passam a ser qualidades vantajosas à coisa em si, tornando-se ao livro, entretanto, bastante prejudiciais.

É verdade que nem a todos é dado escrever tão sutil e atrativamente como David Hume ou tão profunda e ao mesmo tempo elegantemente como Moses Mendelssohn; é certo que poderia ter dado um caráter popular à minha exposição (como me lisonjeio) se meu intuito fosse criar um plano, recomendando a outros sua execução e não levasse tão a sério o bem da ciência, que há tanto tempo me ocupa; pois requeria muita constância e não menor abnegação ceder o atrativo de uma acolhida favorável e mais rápida ao aplauso tardio, mas duradouro.

Fazer planos é, na maioria das vezes, uma exuberante ocupação do espírito, uma fanfarronice pela qual se toma ares de gênio criador, ao se exigir o que não se pode produzir, ao censurar o que não se é capaz de fazer melhor e ao propor aquilo que nem se sabe onde encontrar, se bem que seria necessário, para um plano sério de uma crítica geral da razão, muito mais do que se pode supor, se não se quiser que ele se torne, como é comum, uma simples declamação de piedosos desejos. Pois a razão pura é uma esfera tão isolada, tão completamente conexa em si mesma, que não é possível tocar em uma de suas partes sem que se atinja todas as outras, e nada se pode fazer sem ter determinado a cada parte o seu lugar e sua influência sobre as outras; porque nada, a não ser ela, poderia corrigir interiormente nosso juízo; a validade e utilidade de cada parte dependem da relação que existe entre ela e as outras na própria razão, e, como acontece na estrutura de um corpo organizado, a finalidade de cada um dos membros só pode ser deduzida do conceito completo do todo. Partindo daí, pode-se afirmar de tal *Crítica* que ela nunca será digna de confiança, se não estiver integralmente *acabada* até os mínimos elementos da razão pura, e que, na esfera deste poder, ou se deve determinar e regular *tudo* ou então *nada*.

Mas se um simples plano que precedesse o da *Crítica da Razão Pura* fosse

ininteligível, indigno de confiança e inútil, tanto mais útil ele seria seguindo-se-lhe na ordem do tempo. Pois com isto estar-se-á apto a ter uma visão do conjunto, a examinar, peça por peça, os pontos principais que importam nesta ciência e poder dispor melhor alguns detalhes da exposição do que se podia fazer na primeira redação da obra.

Este é, portanto, um *plano* desta espécie, posterior à obra concluída, estabelecido em *método analítico,* já que a obra propriamente dita teve que ser redigida de acordo com o *método sintético,* a fim de que a ciência pudesse mostrar todas as suas articulações como a estrutura de um poder particular de conhecimento em sua relação natural. Quem ainda achar obscuro este plano que antecipo como *Prolegômenos* a toda metafísica futura, pensar que não é necessário que todos estudem metafísica, que há alguns talentos que alcançam certo sucesso em ciências sólidas e mesmo profundas, as quais se aproximam mais, porém, da intuição, este não conseguirá triunfar nas investigações através de conceitos puramente deduzidos, e deve então, neste caso, aplicar seus dons intelectuais em outro objeto; que aquele, porém, que se proponha a julgar a metafísica, ou pretenda mesmo criar uma, atenda totalmente às exigências aqui formuladas, quer aceite minha solução, quer a refute até o fundo, colocando outra em seu lugar — pois não pode repeli-la; e que finalmente a tão decantada obscuridade (uma habitual desculpa para a própria comodidade e incapacidade) tenha sua utilidade, já que todos aqueles que guardam cauteloso silêncio, em se tratando de outras ciências, falam magistralmente em questões da metafísica e as resolvem com ousadia, porque sua ignorância não contrasta claramente com a ciência dos outros, mas com certeza com os verdadeiros princípios críticos, dos quais podemos afirmar com razão: *ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.* [4] Virgílio.

[4] As butucas afastam das cocheiras o rebanho ocioso.

PROLEGÔMENOS

Advertência preliminar a respeito das peculiaridades de todo conhecimento metafísico

§ 1. *Das fontes da metafísica*

Quando se pretende apresentar um conhecimento como ciência, é necessário, *antes* de mais nada, poder determinar precisamente seu caráter, o que ela não tem em comum com nenhuma outra, e que lhe é, portanto, *peculiar;* caso contrário, confundem-se os limites de todas as ciências e nenhuma delas pode ser tratada profundamente de acordo com sua natureza.

Quer esta peculiaridade consista na *diferença* do *objeto* ou das *fontes do conhecimento,* ou ainda do *modo de conhecimento,* de algumas destas coisas senão de todas juntas, é sobre isso que se baseia antes de tudo a idéia da possível ciência e de seu domínio.

Primeiramente, no que se refere às *fontes* de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori,* de entendimento puro ou de razão pura.

Mas assim ela não teria nada que a distinguisse da matemática pura; ela deverá chamar-se, então, *conhecimento filosófico puro;* a respeito do significado desta expressão, refiro-me na *Crítica da Razão Pura,* p. 712 e seguintes,[5] onde está clara e satisfatoriamente apresentada a diferença entre estas duas maneiras do uso da razão. — Isso era o que tinha a dizer acerca das fontes do conhecimento metafísico.

§ 2. *Da única espécie de conhecimento que pode ser chamado metafísico*

A) DA DIFERENÇA ENTRE JUÍZO SINTÉTICO E ANALÍTICO EM GERAL

O conhecimento metafísico deve conter juízos *a priori;* isto exige a peculiaridade de suas fontes. Ora, tenham os juízos a origem que tiverem ou se apresentem em sua forma lógica como quiserem, existe uma diferença entre eles pelo seu con-

[5] Esta referência do autor, bem como outras no texto, tem como base a edição alemã Weischedel, 1958. (N. do E.)

teúdo, que faz com que sejam simplesmente *explicativos* e nada acrescentem ao conteúdo do conhecimento, ou *extensivos* e ampliem o conhecimento dado; os primeiros podem ser denominados juízos *analíticos* e os segundos *sintéticos.*

Os juízos analíticos não afirmam no predicado nada que já não tenha sido pensado no conceito do sujeito, embora com menos clareza e consciência. Quando eu digo: todos os corpos são extensos, não terei ampliado em nada meu conceito de corpo, mas apenas o decompus, pois a extensão daquele conceito já havia sido realmente pensada antes do juízo, apesar de não afirmada explicitamente; o juízo é, pois, analítico. Ao contrário, a proposição: alguns corpos são pesados, contém algo no predicado que não é pensado realmente no conceito geral de corpo; ela aumenta, portanto, meu conhecimento ao acrescentar algo ao meu conceito, e deve por isso ser denominada um juízo sintético.

B) O PRINCÍPIO COMUM DE TODOS OS JUÍZOS ANALÍTICOS É O PRINCÍPIO DE CONTRADIÇÃO

Todos os juízos analíticos repousam fundamentalmente sobre o princípio de contradição e são por sua natureza conhecimentos *a priori,* sejam os conceitos que lhes servem de matéria empíricos ou não. Pois, tendo o predicado de um juízo analítico afirmativo sido pensado já no conceito do sujeito, não pode por ele ser negado sem que haja uma contradição; do mesmo modo, deve ser necessariamente negado o seu contrário, num juízo analítico mas negativo, pelo sujeito, e isto em conseqüência do princípio de contradição. Assim acontece com as proposições: cada corpo é extenso por natureza, e: nenhum corpo é inextenso (simples) por natureza.

Justamente por isso são todas as proposições analíticas juízos *a priori,* mesmo que seus conceitos sejam empíricos, por exemplo: ouro é um metal amarelo; pois, para saber isso, não preciso de outra experiência além do meu conceito de ouro, o qual contém que este corpo é amarelo e é metal; pois isso já constituía o meu conceito e eu não fiz nada a não ser desmembrá-lo, sem precisar recorrer a nada além dele.

C) JUÍZOS SINTÉTICOS NECESSITAM DE UM OUTRO PRINCÍPIO QUE O DE CONTRADIÇÃO

Existem juízos sintéticos *a posteriori* cuja origem é empírica; mas existem também aqueles que são certos *a priori* e originam-se do entendimento puro e da razão pura. Ambos concordam entre si que não podem de modo algum originar-se do princípio de análise, ou seja, do princípio de contradição; eles exigem ainda um outro princípio totalmente diverso, embora, qualquer que seja o princípio de onde derivem, devam sempre derivar de *acordo com o princípio de contradição;* pois nada pode ir contra este princípio, apesar de nem tudo poder derivar dele. Quero agora classificar os juízos sintéticos.

1) *Juízos de experiência* são sempre sintéticos. Pois seria absurdo fundamentar um juízo analítico na experiência, já que não preciso ir além do meu con-

ceito para formular um juízo e não é necessário para isso recorrer ao testemunho da experiência. Que um corpo é extenso é uma proposição já estabelecida *a priori,* e não um juízo de experiência. Pois, antes que eu chegue à experiência, tenho já todas as condições para o meu juízo no conceito, do qual só poderei extrair o predicado de acordo com o princípio de contradição e com isso torno-me ao mesmo tempo consciente da *necessidade* do juízo, o que jamais me ensinaria a experiência.

2) *Juízos matemáticos* são em conjunto sintéticos. Esta proposição parece ter escapado até agora aos analistas da razão humana, parece até opor-se em linha reta a todas as suas suposições, apesar de ser incontestavelmente certa e por conseqüência muito importante. Pois por se achar que as conclusões dos matemáticos seguiam todas o princípio de contradição (o que exige a natureza de qualquer certeza apodítica), assim se chegou à persuasão de que também os princípios deveriam ser conhecidos segundo o princípio de contradição, no que eles muito se enganaram; pois uma proposição sintética pode ser na verdade compreendida segundo o princípio de contradição, mas só quando é pressuposta uma outra proposição sintética, da qual pode ser deduzida, nunca porém em si mesma.

Antes de mais nada, deve ser observado que as proposições matemáticas são a qualquer tempo juízos *a priori* e não empíricos, por carregarem necessidade, coisa que não pode ser tirada da experiência. Se não se quiser conceder-me isso, restrinjo minha proposição à *matemática pura,* cujo conceito já implica que ela contenha conhecimento não-empírico, mas simples conhecimento puro *a priori.* Poder-se-ia pensar a princípio que a proposição $7+5=12$ não passe de uma simples proposição analítica, resultando do conceito de uma soma de 7 e 5 segundo o princípio de contradição. Somente quando se observa mais de perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 nada mais contém do que a reunião destes dois algarismos num único, com o que não é pensado de maneira alguma o que é este algarismo único que os compreende. O conceito de 12 não está de modo algum pensado no momento em que eu penso apenas aquela reunião de 5 e 7 e, ainda que desmembre por longo tempo meu conceito de uma tal possível soma, não encontrarei nele o doze. Deve-se ir além desses conceitos, tomando por ajuda a intuição que corresponde a um dos dois, por exemplo os cinco dedos, ou (como Segner em sua *Aritmética)* cinco pontos, e acrescentar uma após outra as unidades do 5, dado pela intuição, ao conceito de 7. Por esta proposição, $7+5=12$, ampliamos realmente nosso conceito e acrescentamos ao primeiro conceito um novo, que não havia sido pensado naquele, isto é, a proposição aritmética é sempre sintética, o que nos fica interiormente ainda mais claro se tomarmos números um pouco maiores, pois vemos claramente que, por mais que viremos e reviremos nossos conceitos à nossa vontade, nunca poderíamos, sem recorrer à ajuda da intuição e mediante o simples desmembramento de nossos conceitos, encontrar a soma.

Tampouco é analítico qualquer princípio da geometria pura. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos é uma proposição sintética, pois meu conceito de reto não contém nada de grandeza, porém apenas uma qualidade. O con-

ceito do "mais curto" é inteiramente acrescentado e não pode ser deduzido do conceito de linha reta de acordo com um desmembramento. Aqui deve-se recorrer à ajuda da intuição, e somente mediante ela é possível a síntese.

Alguns outros princípios, pressupostos pelos geômetras, são na verdade analíticos e se fundam no princípio de contradição; mas eles servem apenas como proposições idênticas para o encadeamento metódico e não como princípios; por exemplo, $a=a$, o todo é igual a si mesmo, ou $(a+b)>a$, isto é, o todo é maior que sua parte. Entretanto, mesmo estes princípios, se válidos por simples conceitos, só são permitidos na matemática porque podem ser representados na intuição. O que nos faz acreditar comumente que o predicado de tais juízos apodíticos já esteja presente em nosso conceito e o juízo seja, portanto, analítico, é simplesmente a ambigüidade da expressão. *Devemos,* a saber, pensar para o conceito dado um determinado predicado e esta necessidade já é inerente aos conceitos. Mas a questão não é o que *devemos pensar* para o conceito dado, mas o que *pensamos realmente* nele, apesar de obscuramente; aí fica evidente que o predicado está intimamente ligado de maneira necessária *àqueles* conceitos, não imediatamente, mas por meio de um intuição que lhe deve ser acrescentada.

§ 3. *Observação para a divisão geral dos juízos em analíticos e sintéticos*

Esta divisão é indispensável no que diz respeito à crítica do entendimento humano e merece por isso ser *clássica* nessa crítica; do contrário, eu não saberia dizer se ela teria considerável utilidade em outro campo qualquer. E aqui encontro também a causa de os filósofos dogmáticos terem em geral procurado as fontes dos juízos metafísicos sempre apenas na própria metafísica e nunca fora dela, nas leis puras da razão. Estes filósofos menosprezaram esta divisão que parece oferecer-se por si mesma e como o famoso Wolff, ou o perspicaz Baumgarten, que lhe seguiu as pegadas, puderam procurar a prova para o princípio de razão suficiente, manifestamente sintético, no princípio de contradição. Ao contrário já encontro nos *Ensaios* de Locke sobre o entendimento humano um aceno para esta divisão. Pois, no quarto livro, terceiro capítulo, § 9 e seguintes, depois de já haver falado antes do diverso modo de conexão das representações em juízos e de suas fontes, onde ele coloca uma delas na identidade ou contradição (juízos analíticos), a outra, porém, na existência das representações num sujeito (juízos sintéticos), confessa enfim, no § 10, que nosso conhecimento *(a priori)* da última é muito restrito e quase nulo. Mas contém tão pouca determinação e regularidade o que ele afirma desta espécie de conhecimento que não nos devemos admirar que ninguém, nem mesmo o próprio Hume, tenha aproveitado a ocasião para tecer considerações sobre esta espécie de proposições. Pois tais princípios universais e não obstante determinados não podem ser aprendidos facilmente de outras pessoas que apenas os pressentiram obscuramente. Deve-se chegar a eles primeiro por reflexão própria, depois então se pode achá-los em outro lugar, onde seguramente não se teria encontrado nada antes, porque nem sequer os próprios autores

sabiam que suas próprias observações têm como fundamento tal idéia. Os que não pensam nunca por si mesmos possuem, entretanto, a perspicácia de encontrar tudo, depois que lhes foi mostrado, naquilo que já havia sido dito e onde ninguém antes pudera ver.

A questão geral dos Prolegômenos é, em geral, possível à metafísica?

§ 4

Fosse real a metafísica, que se pudesse afirmar como ciência, poder-se-ia então dizer: aqui está a metafísica, vós podeis aprendê-la e ela convencer-vos-á irresistível e invariavelmente de sua verdade; esta pergunta seria então desnecessária e permaneceria apenas esta outra, que se refere mais a um exame de nossa perspicácia do que à prova da existência da coisa em si, ou seja, *como é possível a metafísica* e como começa a razão para chegar até ela? Só que neste caso a razão não teve tanta sorte. Não se pode apresentar um único livro, como se estivesse mostrando um Euclides, e afirmar: isto é metafísica, aqui encontrais o mais nobre objetivo desta ciência, o conhecimento de um ser supremo e de um mundo futuro, provados a partir de princípios da razão pura. É certo que nos podem ser apresentadas muitas proposições, apoditicamente certas e nunca contestadas; mas elas são em conjunto analíticas e referem-se mais ao material e aos instrumentos de construção da metafísica do que à ampliação do conhecimento, que deve ser a nossa verdadeira intenção para com ela (§ 2, c.). Mas, se apresentardes logo também proposições sintéticas (por exemplo, o princípio de razão suficiente) que vós nunca provastes *a priori*, a partir da simples razão, como era vosso dever, mas que se concede com prazer a vós, assim caís, quando quereis servir-vos dela para vosso objetivo principal, em afirmações tão inadmissíveis e inseguras que uma metafísica contradiz a outra para todo o sempre, quer isto se refira às próprias afirmações, quer às provas, e com isso terá destruído sua própria pretensão a um aplauso duradouro. As primeiras tentativas de realizar tal ciência foram sem dúvida a primeira causa da precoce manifestação do ceticismo, uma maneira de pensar onde a razão procede tão violentamente contra si mesma que ela nunca poderia ter surgido a não ser em total desespero quanto a satisfazer suas mais importantes aspirações. Pois, muito tempo antes de se começar a interrogar metodicamente a natureza, interrogou-se apenas a razão isolada, que já havia sido exercitada, de certa maneira, pela experiência comum; porque a razão nos está sempre presente, as leis da natureza, entretanto, precisam ser procuradas comumente com grande esforço; e assim a metafísica flutuava como espuma, mas de tal maneira que quando uma, que se havia criado, se desfazia, imediatamente aparecia outra na superfície, que era sempre recolhida com sofreguidão por alguns, enquanto outros, ao invés de procurarem na profundeza a causa deste

aparecimento, consideravam-se muito sábios porque zombavam dos baldados esforços dos primeiros.

O essencial do conhecimento *matemático* puro que o distingue de todo o outro conhecimento *a priori* é que ele *nunca* deve ir adiante *a partir de conceitos,* mas sempre e somente a partir da construção de conceitos *(Crítica,* p. 713). Como, porém, ele deve ir em seus princípios além do conceito e alcançar aquilo que contém a intuição correspondente ao mesmo conceito, assim não podem nem devem seus princípios ser obtidos por desmembramento de conceitos, isto é, analiticamente, e são por isso todos sintéticos.

Não posso deixar de apontar aqui o prejuízo que constituiu para a filosofia o fato de uma observação aparentemente tão simples e insignificante ter sido descurada. Hume, quando sentiu a vocação digna de um filósofo, ou seja, lançar o olhar sobre todo o campo do conhecimento *a priori,* no qual o entendimento humano se arroga tão amplos domínios, eliminou irrefletidamente toda uma província da mesma, na verdade a mais considerável, ou seja, a matemática pura, partindo da suposição de sua natureza, e por assim dizer sua constituição, se fundar em princípios completamente diversos, isto é, meramente no princípio de contradição; apesar de ele não ter feito a divisão dos princípios tão formal ou geral ou usando as mesmas denominações que eu uso aqui, o fez, porém, de tal maneira que equivaleria a afirmar: a matemática pura contém apenas proposições *analíticas,* mas a metafísica, sintéticas *a priori.* Mas aqui ele se enganou muito e este engano teve conseqüências decisivamente prejudiciais para seu conceito. Pois, se isto não tivesse acontecido com ele, teria ampliado sua pergunta quanto à origem de nossos juízos sintéticos, indo muito além de seu conceito metafísico de causalidade, estendendo-a sobre a possibilidade da matemática *a priori,* pois esta ele também deveria ter tomado como sintética. Neste caso, porém, não teria podido fundar suas proposições metafísicas na simples experiência, pois senão teria sujeitado da mesma forma os axiomas da matemática pura à experiência, para o que ele era por demais perspicaz. A boa companhia que a metafísica teria encontrado a teria assegurado contra o perigo de um mau trato indigno, pois os golpes desferidos contra a última teriam atacado também a primeira, o que ele não pretendia, nem podia pretender. Assim teria sido levado este homem perspicaz a considerações que deveriam ter-se tornado análogas às que nos ocupam agora, mas que teriam lucrado imensamente com a inimitável beleza de sua exposição.

Os juízos *metafísicos propriamente ditos* são todos sintéticos. Deve-se aqui distinguir os juízos que pertencem *à metafísica* dos que são propriamente *metafísicos.* Entre aqueles estão muitos analíticos, mas são apenas os meios para chegar a juízos metafísicos, para os quais está voltado o fim da ciência, e que são todos sintéticos. Pois, quando conceitos pertencem à metafísica, por exemplo, o de substância, então pertencem também necessariamente à metafísica os juízos, que surgem do simples desmembramento da mesma, por exemplo, substância é aquilo que existe apenas como sujeito e por meio de outros juízos analíticos semelhantes procuramos chegar perto da definição dos conceitos. Mas como a análise de um conceito puro do entendimento (como os contidos na metafísica) não vai adiante

senão pelo desmembramento de cada um dos outros conceitos empíricos, que não pertencem à metafísica (por exemplo, o ar é um fluido elástico, cuja elasticidade não é suprimida por nenhum grau conhecido de baixa temperatura), vê-se então que o conceito, e não o juízo analítico, é na verdade metafísico: pois esta ciência tem algo peculiar e próprio dela na produção de seus conhecimentos *a priori,* o que deve ser diferenciado do que ela possui em comum com outros conhecimentos do entendimento; assim é, por exemplo, a proposição: tudo o que nas coisas é substância, é constante; uma proposição sintética e propriamente metafísica.

Quando se reuniram preliminarmente, segundo certos princípios, os conceitos *a priori* que constituem a matéria e o instrumento de construção da metafísica, então é de grande valor o desmembramento destes conceitos. Também podem ser os mesmos expostos separadamente como uma parte especial (assim como *philosophia* definitiva), que contém apenas proposições analíticas pertencentes à metafísica, separadamente de todas as proposições sintéticas que constituem a própria metafísica. Pois tais desmembramentos não têm, de fato, em nenhum lugar uma utilidade tão relevante como na metafísica, isto é, no que se refere às proposições sintéticas, que devem ser produzidas daqueles conceitos previamente desmembrados.

A conclusão deste parágrafo é, pois, que a metafísica tem a ver, na verdade, com proposições sintéticas *a priori* e somente estas constituem seu objetivo, para o qual ela necessita certamente de alguns desmembramentos de seus conceitos, portanto de juízos analíticos, mas o procedimento nada mais é, como em qualquer outra espécie de conhecimento, que procurar tornar claros, por desmembramento, seus conceitos. Somente a *produção* do conhecimento *a priori,* tanto segundo a intuição como os conceitos, bem como, finalmente, segundo proposições sintéticas *a priori,* e isto no conhecimento filosófico, constituem o conteúdo essencial da metafísica.

Cansados, portanto, do dogmatismo, que não nos ensina nada, e ao mesmo tempo do ceticismo, que de modo geral nada nos promete, nem mesmo a tranqüilidade lícita da ignorância, impelidos pela importância do conhecimento que julgamos possuir, ou que se nos oferece sob o título de razão pura, resta-nos apenas uma pergunta crítica, sob cuja resposta podemos regular nosso comportamento futuro: *é, em geral, possível a metafísica?* Mas esta pergunta não deve ser respondida por objeções céticas contra certas afirmações de uma real metafísica (pois até agora não consideramos nenhuma válida), porém só pelo conceito ainda *problemático* de tal metafísica.

Na *Crítica da Razão Pura* procurei tratar desta questão sinteticamente, ou seja, pesquisando na própria razão pura e procurando determinar nesta mesma fonte os elementos bem como as leis de seu uso puro segundo princípios. Este trabalho é árduo e exige um leitor decidido a, pouco e pouco, penetrar pelo pensamento num sistema que não tem como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão, e sem apoiar-se, portanto, em nenhum fato que procure desenvolver o conhecimento a partir de seu embrião originário. Os *Prolegômenos* devem servir, ao contrário, de exercício preliminar; devem ser mais para mostrar o que se tem

a fazer para trazer à realidade uma ciência, onde for possível, e não tentar expô-la. Eles devem, pois, apoiar-se em algo que já se conhece como digno de confiança, de onde se pode partir com segurança e remontar às fontes, que ainda não se conhecem e cuja descoberta não esclarece apenas aquilo que já se sabia, mas que apresentará ao mesmo tempo um conjunto de muitos conhecimentos que nascem todos das mesmas fontes. O procedimento metódico dos *Prolegômenos,* principalmente daqueles que devem preparar para uma futura metafísica, será, portanto, *analítico.*

Embora não se possa admitir que a metafísica seja *real* como ciência, felizmente podemos afirmar com segurança que um certo conhecimento sintético puro *a priori* é real e dado, a saber, *matemática pura* e *ciência pura da natureza;* ambas contêm proposições apoditicamente certas, seja através da simples razão, seja através do consentimento geral adquirido pela experiência, e apesar disso universalmente reconhecidas como independentes da experiência. Possuímos, portanto, ao menos algum conhecimento sintético *a priori incontestado* e não devemos perguntar se ele é possível (pois ele é real), mas apenas *como ele é possível,* para podermos derivar a possibilidade de todos os outros do princípio de possibilidade do conhecimento dado.

Questão geral dos Prolegômenos; como é possível um conhecimento pela razão pura?

§ 5

Vimos acima a considerável diferença entre juízos analíticos e sintéticos. A possibilidade de proposições analíticas pôde ser facilmente concebida, pois ela se funda exclusivamente no princípio de contradição. A possibilidade de proposições sintéticas *a posteriori,* ou seja, das que são tiradas da experiência, não necessita tampouco de explicação especial, pois a própria experiência nada mais é do que uma contínua reunião (síntese) de percepções. Restam-nos, portanto, apenas proposições sintéticas *a priori,* cuja possibilidade deve ser procurada ou investigada, porque ela deve basear-se em outros princípios que não o princípio de contradição.

Mas não devemos aqui procurar primeiro a *possibilidade* de tais proposições, isto é, perguntar se são possíveis. Há um número suficiente delas e de fato não são dadas realmente com indiscutível certeza. Como o método aqui seguido agora deve ser analítico, nosso ponto de partida será que tal conhecimento sintético, porém puro, da razão realmente existe. Em seguida, devemos *investigar* o fundamento desta possibilidade e perguntar como é possível este conhecimento, para que possamos estar em condições de determinar, a partir dos princípios de sua possibilidade, as condições de seu uso, seu âmbito e seus limites. A verdadeira tarefa, da qual tudo depende, expressa com precisão escolástica, é, pois:

Como são possíveis proposições sintéticas a priori?

Coloquei-a acima por amor à popularidade, em termos um pouco diferentes, ou seja, como uma questão do conhecimento pela razão pura, o que poderia fazer agora sem prejuízo para o conhecimento procurado, porque, tratando-se aqui apenas da metafísica e de suas fontes, espero que, depois das advertências feitas preliminarmente, todos se lembrem sempre de que, quando falamos aqui de conhecimento pela razão pura, não se trata nunca do analítico, mas unicamente do sintético.[6]

Da solução desta tarefa depende a permanência ou o desaparecimento da metafísica e, portanto, toda a sua existência. Poderá alguém expor suas afirmações a respeito da mesma com a maior verossimilhança, acumular conclusões sobre conclusões até sufocar, mas se ele não pôde antes responder satisfatoriamente a esta questão, então tenho o direito de afirmar: isto tudo não passa de fútil e infundada filosofia e de falsa sabedoria. Falas por meio da razão pura e te arrogas o direito de criar, ao mesmo tempo, conhecimento *a priori*, não somente desmembrando conceitos dados, mas apresentando novas conexões, que não se fundam no princípio de contradição, e que todavia julgas descobrir independentemente de toda experiência; como chegas a isso, e como pretendes justificar-te de semelhantes arrogâncias? Não te pode ser concedido apelar para o assentimento da razão humana comum, pois esta é uma testemunha, cuja autoridade repousa apenas nos boatos públicos.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.[7] (Horácio.)

Por indispensável que seja a resposta a esta questão, ela é ao mesmo tempo difícil, e, apesar de a principal causa de não se ter tentado respondê-la mais cedo residir no fato de ninguém ter imaginado que tal coisa pudesse ser questionada, então é uma segunda causa o fato de uma resposta satisfatória exigir uma reflexão muito mais contínua, mais profunda e mais penosa do que a exigida, em tempo algum, pela mais extensa obra da metafísica, que desde seu aparecimento tenha prometido imortalidade a seu autor. Também deve todo leitor razoável, se meditar atentamente sobre as exigências desta tarefa, assustado a princípio com sua dificuldade, tomá-la por insolúvel e, se não existisse realmente tal conhecimento sintético puro *a priori*, por totalmente impossível; isso aconteceu realmente a David Hume, apesar de ele não se ter proposto a questão nem de longe com tal universalidade, como acontece aqui e deve acontecer, se é mister a resposta tornar-se decisiva para toda a metafísica. Pois como é possível, afirmava o perspicaz homem, que, quando me é dado um conceito, eu possa ir além do

[6] Quando o conhecimento avança pouco a pouco, é impossível evitar que certas expressões já clássicas, que remontam à infância da ciência, devam ser consideradas insuficientes e impróprias e que um certo uso novo e mais adequado venha a cair no perigo de confusão. O método analítico, enquanto contrário ao sintético, é algo completamente diferente de um complexo de proposições analíticas: significa apenas que se parte daquilo que se analisa, como se tivesse sido dado, e se chega às condições sob as quais somente é possível. Neste método empregam-se freqüentemente apenas proposições sintéticas, do que dá um exemplo a análise matemática e poderia ser melhor denominado de método *regressivo* em contraposição com o sintético ou *progressivo*. O termo analítico é também uma parte principal da lógica, e então é a lógica da verdade, contrapondo-se à dialética, sem que se leve em consideração se os conhecimentos a ela pertencentes são analíticos ou sintéticos. (N. do A.)

[7] O que tu assim me mostras, isso não creio e odeio. (N. do E.)

mesmo e conectá-lo com um outro, que nem sequer está contido naquele, e de tal maneira como se pertencesse *necessariamente* a ele? Só a experiência pode nos dar tais conexões (assim concluiu a partir daquela dificuldade que considerou impossibilidade) e toda aquela suposta necessidade, ou, o que é a mesma coisa, conhecimento considerado *a priori,* nada mais é do que um longo hábito de considerar algo verdadeiro e daí tomar a necessidade subjetiva por objetiva.

Se o leitor queixar-se da fadiga e esforço que lhe causarei com a solução desta tarefa, deverá então tentar resolvê-la por si mesmo e de maneira mais fácil. Talvez se sinta então ligado àquele que tomou, por ele, a seu encargo tarefa de tão profunda investigação, e deixe transparecer alguma admiração pela facilidade que pôde ser dada à exposição pela natureza do assunto, além disso custou um esforço de anos solucionar esta tarefa em toda a sua universalidade (no sentido em que os matemáticos usam este termo, isto é, estendendo-o a todos os casos) e poder apresentá-la finalmente em forma analítica, como o leitor irá encontrá-la aqui.

Todos os metafísicos estão, portanto, solene e legitimamente suspensos de suas ocupações, até que tenham respondido satisfatoriamente à pergunta: *Como são possíveis conhecimentos sintéticos* a priori? Pois apenas nesta resposta consistem as credenciais, que deveriam apresentar, quando tiverem algo a nos dizer em nome da razão pura; na falta delas, porém, não podem esperar mais nada, de pessoas já tantas vezes iludidas, que a repulsa, sem qualquer investigação ulterior do que é por eles proposto.

Se quiserem, ao contrário, levar adiante sua tarefa, não como *ciência,* mas como uma *arte* de persuasões salutares e convenientes ao entendimento humano comum, não se lhes pode negar, por justiça, tal missão. Utilizarão neste caso a linguagem modesta de uma fé racional, admitirão que não lhes é permitido *conjeturar* sobre aquilo que está além de toda a experiência possível, muito menos *saber,* mas apenas *admitir* algo (não para o uso especulativo, pois devem renunciar a ele, mas unicamente para o prático) que é possível e mesmo indispensável para guiar o entendimento e a vontade na vida. Somente assim poderão merecer o nome de homens úteis e sábios, e tanto mais ainda se renunciarem ao de metafísicos, pois estes querem ser filósofos especulativos, e como, quando se trata de juízos *a priori,* não se pode contentar-se com simples verossimilhanças (pois aquilo que é conhecido *a priori* pela afirmação é declarado como necessário justamente por isso), então não lhes pode ser permitido jogar com suposições, mas sua afirmação deve ser ciência, ou então ela não é em geral coisa alguma.

Pode-se afirmar que mesmo toda a filosofia transcendental, que precede necessariamente toda metafísica, nada mais é do que a simples solução completa da questão aqui colocada, mas sinteticamente ordenada e pormenorizada, e que não houve até agora nenhuma filosofia transcendental; o que disso tem o nome é apenas uma parte da metafísica; aquela ciência deve, porém, tornar possível a última e, portanto, preceder toda metafísica. Se, para responder a uma única questão satisfatoriamente, é necessária uma ciência totalmente nova, bem como o auxílio das outras, não é de se admirar que a solução da mesma esteja ligada a esforço e dificuldade e até mesmo a certa obscuridade.

Ao encaminharmo-nos agora a esta solução, e isto pelo método analítico, no qual pressupomos que tais conhecimentos pela razão existem realmente, podemos referir-nos apenas a duas *ciências* do conhecimento teórico (o único tratado aqui), ou seja, *matemática pura* e *ciência pura da natureza,* pois apenas elas podem apresentar-nos os objetos na intuição, e, se nelas ocorresse um conhecimento *a priori,* mostrar a verdade ou a concordância deste conhecimento com o objeto em concreto, isto é, *sua realidade,* de onde se poderia avançar pelo caminho analítico até ao fundamento de sua possibilidade. Isto facilita em muito a tarefa, na qual as observações gerais não se aplicam apenas aos fatos, mas até mesmo partem deles, enquanto que no método sintético devem ser deduzidas inteiramente em abstrato de conceitos.

Mas, para ascendermos destes conhecimentos puros *a priori* e ao mesmo tempo fundados a uma metafísica possível que procuramos, ou seja, uma metafísica como ciência, necessitamos daquilo que a propicia, daquilo que, como simples conhecimento *a priori,* naturalmente dado, mas não insuspeito quanto à sua verdade, é o fundamento da mesma, daquilo que é elaborado sem qualquer investigação crítica de sua possibilidade, já é denominado metafísica, com outras palavras, a disposição natural para tal ciência está entre nossas principais questões; assim, a questão principal é dividida em quatro outras questões e pouco a pouco resolvida.

1) *Como é possível a matemática pura?*
2) *Como é possível a ciência pura da natureza?*
3) *Como é possível a metafísica em geral?*
4) *Como é possível a metafísica como ciência?*

Veja-se que, se principalmente a solução destas tarefas deve constituir o conteúdo essencial da *Crítica,* ela tem ao mesmo tempo algo peculiar, que por si só merece atenção, ou seja, levar a procurar as fontes das ciências dadas na própria razão, para assim investigar e medir pela própria ação o poder da razão de conhecer algo *a priori.* Por meio disto saem ganhando estas mesmas ciências, apesar de não no que se refere a seu conteúdo, mas no que diz respeito a seu uso certo e, no momento em que trazem luz a uma questão mais alta devido a sua origem comum, dão ao mesmo tempo motivo a que sua própria natureza seja melhor elucidada.

PRIMEIRA PARTE DA QUESTÃO TRANSCENDENTAL PRINCIPAL

Como é possível a matemática pura?

§ 6

Aqui está um conhecimento vasto e provado, de âmbito já agora admirável, que promete um crescimento ilimitado no futuro, que comporta certeza apodítica, isto é, absoluta necessidade, não se baseando em nenhuma espécie de fundamentos de experiência: é, portanto, um produto puro da razão, mas além disso sintético; "como é possível à razão humana constituir totalmente *a priori* tal conhecimento?" Este poder, que não se apóia nem pode se apoiar em experiências, não pressupõe algum fundamento de conhecimento *a priori,* profundamente oculto, mas que se poderia revelar por estas suas ações, se se aplicasse à investigação dos primeiros inícios das mesmas?

§ 7

Consideramos, porém, que todo conhecimento matemático possui esta peculiaridade de ter de apresentar seu conceito primeiro *na intuição* e *a priori* e com isso não numa intuição empírica mas pura, sem o que não lhe é possível avançar um passo sequer; por tal motivo seus juízos são sempre *intuitivos,* enquanto que a filosofia pode contentar-se com juízos *discursivos de simples conceitos* e explica sua doutrina apodítica por intuição mas nunca pode derivá-la daí. Esta observação com relação à natureza da matemática dá-nos uma indicação sobre a primeira e suprema condição de sua possibilidade: deve haver um fundamento de uma *intuição pura qualquer* pela qual apresenta ela todos os seus conceitos em concreto e no estudo *a priori,* ou, como se denomina, poder construí-los.[8] Se pudermos descobrir esta intuição pura e sua possibilidade, então será possível explicar facilmente como proposições sintéticas *a priori* são possíveis na matemática e com isto também como esta ciência é possível; pois, assim como a intuição empírica torna possível, sem dificuldade alguma, que ampliemos nosso conceito dado por um objeto da intuição, através de novos predicados que a própria intuição oferece, assim fará também a intuição pura, apenas com a diferença: no último caso, será o juízo sintético certo *a priori* e apodítico, no primeiro, entretanto, *a posteriori* e empiricamente certo, porque este contém apenas o que é encontrado na intuição casual empírica, aquele, porém, o que deve ser encontrado necessaria-

[8] Veja *Crítica,* p. 713. (N. do A.)

mente na intuição pura, por ela estar inseparavelmente ligada, como intuição *a priori,* ao conceito *anterior a toda experiência* ou a cada percepção.

§ 8

Neste ponto, a dificuldade parece antes aumentar do que diminuir. De agora em diante, a questão é: *como é possível intuir algo* a priori? A intuição é uma representação, como se ela dependesse imediatamente da presença do objeto. Daí parecer impossível intuir *originariamente a priori,* pois então a intuição deveria produzir-se sem a presença anterior ou simultânea de um objeto, ao qual se referisse, e não poderia ser, portanto, intuição. Os conceitos são de tal natureza que podemos muito bem produzir alguns deles totalmente *a priori,* ou seja, aqueles que contêm o pensamento de um objeto em geral, sem que com isso nos encontremos numa relação imediata com o objeto, por exemplo, o conceito de grandeza, de causa, etc.; mas mesmo estes necessitam, é verdade, para dar-lhes significação e sentido, de um determinado uso em concreto, isto é, aplicação a uma intuição qualquer, através do que nos é dado um objeto da mesma. Como pode, entretanto, a *intuição* do objeto preceder o próprio objeto?

§ 9

Se nossa intuição devesse ser de tal maneira que representasse coisas *como são em si mesmas,* não se produziria nenhuma intuição *a priori,* mas seria sempre empírica, pois só posso saber o que está contido no objeto em si mesmo se este me for presente e dado. Naturalmente, é mesmo então incompreensível como a intuição de uma coisa presente devesse fazer-me conhecer como ela é em si, já que suas propriedades não podem passar para minha capacidade de representação mas, concedida a possibilidade disto, mesmo assim não se produziria a mesma intuição *a priori,* isto é, antes que o objeto me fosse apresentado; sem isso não haveria fundamento para a relação de minha representação com ele, e deveria repousar numa espécie de inspiração. É, pois, de uma única maneira possível que minha intuição preceda a realidade do objeto e se produza como conhecimento *a priori, quando ela nada mais contém do que a forma da sensibilidade que antecede, em meu sujeito, todas as impressões reais pelas quais os objetos me afetam.* Com efeito, posso saber *a priori* que os objetos dos sentidos podem ser intuídos segundo esta forma de sensibilidade. Segue-se daí que proposições que se referem apenas a esta forma da intuição sensível serão possíveis e válidas por objetos dos sentidos, e inversamente, que intuições, possíveis *a priori,* não podem referir-se jamais a outras coisas que não objetos de nossos sentidos.

§ 10

Por conseguinte, só podemos intuir coisas *a priori* pela forma da intuição sensível, por ela só podemos conhecer também os objetos, como eles nos podem

aparecer (aos nossos sentidos), não como eles podem ser em si, e esta pressuposição é absolutamente necessária, se se admitir proposições sintéticas *a priori* como possíveis, ou, no caso de serem encontradas realmente, deve-se conceber e determinar com antecedência sua possibilidade.

Tempo e espaço são as intuições que servem de fundamento a todos os conhecimentos da matemática pura e juízos que surgem ao mesmo tempo como apodíticos e necessários; pois a matemática deve apresentar todos os seus conceitos primeiro na intuição e a matemática pura na intuição pura, isto é, construí-los, sem os quais (por ela não proceder analiticamente, ou seja, por desmembramento dos conceitos, mas sinteticamente) é-lhe impossível dar um passo sequer, enquanto lhe faltar a intuição pura, pois somente nela pode ser dada a matéria para juízos sintéticos *a priori.* A geometria coloca como fundamento a intuição pura de espaço. A aritmética constrói seus conceitos de número através da adição sucessiva de unidades no tempo, mas especialmente a mecânica pura pode constituir seu conceito de movimento por meio da representação de tempo. Ambas as representações são, entretanto, apenas intuições; pois, quando se deixa de lado tudo que é empírico das intuições empíricas dos corpos e suas transformações (movimento), ou seja, o que pertence à sensação, restam ainda tempo e espaço, que são intuições puras que servem de fundamento às intuições empíricas e por isso mesmo não podem ser deixados de lado, mas, justamente por serem intuições empíricas *a priori,* provam serem apenas formas de nossa sensibilidade e que devem anteceder toda intuição empírica, isto é, a percepção de objetos reais, e conforme elas, podem ser conhecidos *a priori* objetos, mas somente como eles nos aparecem.

§ 11

A tarefa deste capítulo fica, pois, resolvida. Matemática pura, como conhecimento sintético *a priori,* é somente possível na medida em que se refere apenas aos objetos dos sentidos, cuja intuição empírica serve de fundamento *a priori* a uma intuição pura (de espaço e de tempo), e pode servir de fundamento por ser apenas a simples forma da sensibilidade que antecede a aparição real dos objetos, tornando-a, antes de mais nada, possível de fato. Contudo, este poder de intuir *a priori* refere-se não à matéria do fenômeno ou seja, àquilo que nele é sensação, pois esta constitui o empírico, mas unicamente à forma do mesmo, espaço e tempo. Se se tivesse a mínima dúvida de que ambos são simples determinações inerentes, não às coisas em si, mas à sua relação com a sensibilidade, gostaria de saber como se pode achar possível saber *a priori* e, portanto, antes de todo contato com as coisas, antes que elas nos sejam dadas, como deve ser formada sua intuição, como é aqui o caso de espaço e tempo. Isto é perfeitamente concebível tão logo sejam ambos tomados como exigências formais de nossa sensibilidade, os objetos, porém, como simples fenômenos, pois então a forma do fenômeno, isto é, a intuição pura certamente a partir de nós mesmos, ou seja, *a priori,* poder ser representada.

§ 12

Para acrescentar algo elucidativo e comprobatório, basta que se observe o procedimento comum e absolutamente necessário dos geômetras. Todas as provas da perfeita identidade de suas figuras dadas (de maneira que uma possa ser colocada em todas as suas partes no lugar da outra) resultam, afinal, que uma cobre a outra; o que notadamente nada mais é do que uma proposição sintética baseada na intuição imediata, e esta intuição deve ser dada pura e *a priori,* pois, do contrário, aquela proposição não poderia ser considerada apoditicamente certa, mas teria apenas certeza empírica. Equivaleria então a dizer: nota-se sempre isto e vale só até onde nossa percepção alcança. Que o espaço completo (que não é mais limite de um outro espaço) tenha três dimensões e o espaço em geral não possa mais tê-las, é fundamentado na proposição de que num ponto não pode haver mais de três linhas que se cortem em ângulo reto; esta proposição, porém, não pode ser demonstrada a partir de conceitos, mas baseia-se imediatamente na intuição pura *a priori,* por ser apoditicamente certa; que se possa exigir o prolongamento de uma linha ao infinito *(in indefinitum)* ou a continuação de uma série de transformações ao infinito (por exemplo, espaços percorridos por movimento), pressupõe uma representação de espaço e tempo, que só pode depender da intuição, enquanto ela não estiver limitada por coisa alguma, pois ela nunca poderia ser deduzida de conceitos. Portanto, a matemática tem realmente como fundamento intuições puras, que tornam possíveis suas proposições sintéticas e apoditicamente válidas; com isso, esclarece nossa dedução transcendental dos conceitos no espaço e no tempo a possibilidade de uma matemática pura que, sem tal dedução, e, sem que aceitemos que "tudo que é dado aos nossos sentidos (aos externos no espaço, aos internos no tempo) é por nós apenas intuído tal como nos aparece e não como é em si mesmo", poderia sem dúvida ser admitida, mas nunca compreendida.

§ 13

Os que todavia não conseguem livrar-se do conceito de que espaço e tempo são naturezas reais, dependentes das coisas em si mesmas, podem exercitar sua perspicácia no seguinte paradoxo e, quando tiverem inutilmente tentado sua solução, suspeitem, livres de preconceitos pelo menos por alguns instantes, que talvez a redução do espaço e do tempo a simples formas de nossa intuição sensível possa ter fundamento.

Se duas coisas são perfeitamente idênticas em todas as partes que em cada uma delas podem ser conhecidas em si (em todas as determinações pertencentes à grandeza e à qualidade), deverá seguir-se que uma poderia ser colocada no lugar da outra em todos os casos e relações, sem que esta troca provocasse a mínima diferença apreciável. Na verdade, isto também acontece com as figuras planas na geometria; certas figuras esféricas mostram, porém, apesar de uma total concordância interna, uma relação externa completamente diferente, que não per-

mite que uma figura seja colocada no lugar da outra; por exemplo, dois triângulos esféricos dos dois hemisférios que têm como base comum um arco do equador podem ser perfeitamente iguais tanto no que se refere aos lados como aos ângulos, e isso de tal forma que, quando um deles é descrito só e ao mesmo tempo completamente, não se pode encontrar nada que não esteja na descrição do outro, mas mesmo assim um não pode ser colocado no lugar do outro (a saber, no hemisfério contrário), e aqui há uma diferença interna entre ambos os triângulos, que nenhum entendimento pode dar como intrínseca e se manifesta apenas por uma relação externa no espaço. Quero citar somente casos costumeiros que podem ser retirados da vida comum.

O que poderia ser mais semelhante à minha mão ou à minha orelha e mais igual em todas as suas partes que sua imagem no espelho? E, no entanto, não posso colocar tal mão, como é vista no espelho, no lugar da original, pois, se esta era uma mão direita, então aquela no espelho é uma esquerda e a imagem da orelha direita é esquerda e jamais poderá ocupar o lugar da primeira. Ora, aqui não há uma diferença interna, que um entendimento qualquer pudesse pensar, e contudo as diferenças são intrínsecas, como ensinam os sentidos, pois a mão esquerda, apesar de suas recíprocas semelhanças e igualdades, não pode estar contida nos mesmos limites da direita (não podem coincidir), a luva de uma mão não pode ser usada na outra. Qual é, pois, a solução? Estes objetos não são representações das coisas como são em si mesmas, e como o entendimento puro as conheceria, mas intuições sensíveis, isto é, fenômenos cuja possibilidade se baseia na relação de certas coisas desconhecidas com outra, ou seja, com nossa sensibilidade. Ora, desta é o espaço a forma da intuição externa, e a determinação interna de cada espaço é possível somente pela determinação da relação externa com o espaço todo, do qual aquele é uma parte (da relação com o sentimento externo), isto é, a parte só é possível pelo todo, o que acontece nos simples fenômenos, mas nunca nas coisas em si mesmas, como objetos do simples entendimento. Daí, portanto, não podermos tornar compreensível por nenhum conceito a diferença entre coisas semelhantes e iguais, mas incongruentes (por exemplo, caracóis inversamente enrolados), senão por sua relação com a mão esquerda e com a direita, o que nos leva imediatamente à intuição.

OBSERVAÇÃO I

A matemática pura e principalmente a geometria pura não podem ter realidade objetiva a não ser sob a condição de dizerem respeito apenas aos objetos dos sentidos, em relação aos quais vale o princípio: nossa representação sensível não é, de modo algum, uma representação das coisas em si mesmas, mas somente de como elas nos aparecem. De onde se conclui que as proposições da geometria não podem ser relacionadas com as determinações de uma simples criação de nossa fantasia poética e nem seguramente com objetos reais, mas que são necessariamente válidas para o espaço e por isso também com tudo que pode ser encontrado no espaço, pois o espaço nada mais é que a forma de todos os fenômenos externos sob o qual somente nos podem ser dados os objetos dos sentidos.

A sensibilidade, cuja forma a geometria toma para fundamento, é a condição de possibilidade dos fenômenos externos, não podendo, portanto, estes conter outra coisa senão o que a geometria lhes prescreve. Seria bem diferente se os sentidos devessem representar os objetos como são em si mesmos. Neste caso, da representação do espaço, que o geômetra toma *a priori* com todas as suas propriedades como fundamento, não se seguiria ainda que tudo isto e mais o que daí resulta deva comportar-se assim na natureza. Considerar-se-ia o espaço do geômetra pura ficção, sem validade objetiva, pois não se compreende como as coisas devessem concordar necessariamente com a imagem que dela fazemos antecipadamente. Se esta imagem, porém, ou antes, esta intuição formal, que é a propriedade principal de nossa sensibilidade, mediante a qual os objetos nos são dados e se ela não nos representa as coisas em si mesmas, mas somente seus fenômenos, então é muito fácil entender e ao mesmo tempo fica indiscutivelmente provado: todos os objetos externos de nosso mundo sensível devem concordar necessariamente, e com toda exatidão, com as proposições da geometria, porque a sensibilidade, através de sua forma de intuição externa (o espaço), objeto de estudo do geômetra, torna primeiro possível aqueles objetos como fenômenos. Ficará para sempre como um fenômeno digno de nota na história da filosofia o fato de ter havido uma época em que até os matemáticos, que eram ao mesmo tempo filósofos, começaram a duvidar, não da exatidão de suas proposições geométricas, enquanto se referiam apenas ao espaço, mas da validade objetiva e da aplicação deste mesmo conceito e de todas as determinações geométricas do mesmo à natureza, pois receavam que uma linha na natureza fosse composta de pontos físicos e ao mesmo tempo que o verdadeiro espaço no objeto fosse constituído de partes simples, apesar de o espaço que o geômetra tem em mente não poder ser assim constituído de maneira alguma. Não viam que este espaço torna possível no pensamento o espaço físico, isto é, a extensão da matéria; que ele não é propriedade das coisas em si mesmas, mas apenas uma forma de nosso poder sensível de representação; que todos os objetos no espaço são apenas fenômenos, ou seja, não coisas em si mesmas, mas representações de nossa intuição sensível, e, como o espaço, da maneira como o pensa o geômetra, é exatamente a forma da intuição sensível, que encontramos *a priori* em nós, e que contém o fundo da possibilidade de todas as aparições externas (de acordo com sua forma), estes devem concordar necessariamente e da maneira mais exata com as proposições do geômetra, que ele próprio tira não de um conceito fictício, mas do fundamento de todos os fenômenos externos, quer dizer, da própria sensibilidade. Assim, e não de outra maneira, pode o geômetra ficar assegurado contra todas as chicanas de uma metafísica superficial, no que diz respeito à indubitável realidade objetiva de suas proposições, por estranhas que elas possam parecer a esta metafísica, por ela não remontar até as fontes de seus conceitos.

OBSERVAÇÃO II

Tudo que nos deve ser dado como objeto deve ser-nos dado na intuição. Toda a nossa intuição acontece apenas por meio dos sentidos; o entendimento não intui

nada, apenas reflete. Uma vez que os sentidos, de acordo com o agora demonstrado, nunca nos dão a conhecer em nenhuma parte as coisas em si mesmas, mas apenas suas aparências, e estas não passam de meras representações da sensibilidade, "todos os corpos, incluindo o espaço onde se encontram, não devem ser considerados senão como simples representações em nós e em nenhuma outra parte existem a não ser em nosso pensamento". Não é isto senão o manifesto idealismo?

O idealismo consiste apenas na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante; as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles. Eu afirmo, ao contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos, existentes fora de nós, só que nada sabemos do que eles possam ser em si mesmos, mas conhecemos apenas seus fenômenos, isto é, as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos. Com isto admito, portanto, existirem fora de nós corpos, isto é, coisas que, embora sem dúvida nos sejam de todo desconhecidas no tocante ao que em si mesmas possam ser, são-nos conhecidas pelas representações suscitadas em nós por sua influência sobre nossa sensibilidade, e às quais denominamos corpos, termo este que designa apenas o fenômeno do objeto que nos é desconhecido, mas que nem por isso é menos real. Poderá isto ser chamado idealismo? Trata-se exatamente do contrário disto.

Que, sem prejuízo da existência real das coisas externas, se possa afirmar, de muitos de seus predicados, que eles pertenceriam não a essas coisas em si mesmas, mas a seus fenômenos, e não teriam existência própria fora da nossa representação, é algo já universalmente aceito e concedido muito antes de Locke, mas principalmente depois de sua época. A esses predicados pertencem o calor, a cor, o sabor, etc. Mas, se além disso incluo, por motivos importantes, também as demais qualidades dos corpos, denominadas primárias, a extensão, o lugar e o espaço em geral, com tudo que lhes é inerente (impenetrabilidade ou materialidade, forma, etc.), entre os meros fenômenos, não vejo aí a mínima razão para não o admitir; tampouco pode ser chamado de idealista aquele que pretende ver as cores não como propriedades inerentes ao objeto em si mesmo, mas como modificações do sentido da visão; minha doutrina também não pode ser denominada idealista somente por eu achar que muitas outras, ou, mesmo, *todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo* pertencem apenas a seu fenômeno, pois a existência da coisa que aparece não é por isso suprimida, como acontece no idealismo real, mas mostra apenas que não podemos conhecê-la pelos sentidos, como é em si mesma.

Gostaria de saber como deveria ter elaborado minhas afirmações para que não contivessem um idealismo. Sem dúvida, deveria dizer: as representações de espaço não só correspondem perfeitamente à relação que nossa sensibilidade tem com o objeto, pois já havia afirmado isto, mas que é inteiramente semelhante ao objeto; uma afirmação desprovida de sentido, como se dissesse que a sensação de

vermelho se assemelha à propriedade do cinábrio, que esta sensação desperta em mim.

OBSERVAÇÃO III

Daqui podemos fazer facilmente uma objeção, fácil de prever, mas destituída de valor: "A idealidade do espaço e do tempo transforma todo o mundo sensível em mera ilusão". Com efeito, depois de se ter viciado toda a compreensão filosófica da natureza do conhecimento sensível, reduzindo a sensibilidade a uma simples maneira de representação confusa, mediante a qual conheceríamos sempre as coisas como elas são, mas sem termos o poder de levar a uma clara consciência o conteúdo desta representação, nós, ao contrário, provamos que a sensibilidade consiste não nessa diferença lógica da clareza e obscuridade, mas na diferença genética da origem do próprio conhecimento, pois o conhecimento sensível não representa as coisas como elas são, mas somente o modo como afetam nossos sentidos, e que, portanto, através delas são dados ao entendimento para reflexão meros fenômenos e não as próprias coisas. Depois desta retificação necessária, surge uma objeção oriunda de uma imperdoável e quase intencional falsa interpretação, ou seja, que minha doutrina transforma todas as coisas do mundo sensível em mera ilusão.

Quando nos é dado um fenômeno, somos ainda completamente livres para julgar a coisa, a partir dele, como quisermos. Na verdade, aquele fenômeno repousa sobre os sentidos, ao passo que o julgamento, sobre o entendimento, e é de se perguntar se há verdade ou não na determinação do objeto. Mas a diferença entre verdade e sonho não resulta da natureza das representações relacionadas com os objetos, pois são idênticas em ambos, mas pela conexão dos mesmos de acordo com as regras que determinam as relações das representações no conceito de um objeto e até que ponto podem estar juntos na experiência. E, portanto, não depende dos fenômenos se o nosso conhecimento toma ilusão por verdade, isto é, se a intuição, através da qual nos é dado um objeto, é tomada por conceito do objeto ou também da existência do mesmo, o que só o entendimento pode pensar. Os sentidos representam-nos o curso dos planetas, ora como progressivo, ora como regressivo, no que não há erro, nem verdade, pois, enquanto nos limitarmos a ver nisso só aparência, não julgamos nada sobre a constituição objetiva de seus movimentos. Mas porque, se o entendimento não tomar providências para impedir que este modo de representação subjetivo seja tomado por objetivo, pode daí facilmente resultar um juízo falso, então se afirma: eles parecem se mover para trás; só que a ilusão não deve ser lançada à conta dos sentidos, mas do *entendimento*, ao qual compete tirar da aparência um juízo objetivo.

Desta maneira, mesmo que não refletíssemos sobre a origem de nossas representações e ligássemos nossas intuições dos sentidos, seja qual for seu conteúdo, no espaço e no tempo, de acordo com regras da relação de todo conhecimento numa experiência, pode produzir-se a ilusão enganadora ou a verdade, consoante procedermos com irreflexão ou com circunspecção; isto compete apenas ao uso das representações sensíveis no entendimento e não à sua origem. Do

mesmo modo, se tomo as representações dos sentidos com sua forma, ou seja, espaço e tempo, por nada mais que fenômenos e os últimos por uma simples forma da sensibilidade, que não é encontrada fora dela em nenhum objeto, e eu me sirvo da mesma representação somente em relação a uma experiência possível, isso não significa que eu tenda a ver nas representações só erro ou ilusão, ao tomá-las por simples fenômenos, pois, não levando isto em conta, elas podem estar convenientemente relacionadas na experiência segundo regras da verdade. Assim, são válidas todas as proposições da geometria para o espaço, bem como para todos os objetos dos sentidos e também no que diz respeito a toda experiência possível, quer eu considere o espaço uma simples forma da sensibilidade, quer algo inerente às coisas em si mesmas; se bem que somente no primeiro caso possa compreender como é possível conhecer *a priori* aquelas proposições de todos os objetos da intuição externa; mas, em relação a toda experiência possível, permanece tudo como se eu não me tivesse proposto desviar-me da opinião comum.

Se ouso, entretanto, ir além de toda experiência possível com meus conceitos de espaço e tempo, o que é inevitável quando os considero propriedades inerentes às coisas em si mesmas (o que me impediria de considerá-los pertencentes a estas mesmas coisas, mesmo que meus sentidos fossem organizados de modo diferente, aptos ou não para as perceber?), pode então surgir um grave erro, que repousa sobre uma ilusão, uma vez que considero o que era simples condição da intuição das coisas inerentes ao meu sujeito seguramente válido para todos os objetos dos sentidos e, portanto, para toda experiência meramente possível, como válido universalmente, porque os refiro às coisas em si mesmos e não os limito às condições da experiência.

Daí que minha doutrina da idealidade do espaço e do tempo, bem longe de considerar todo o mundo sensível simples ilusão, é antes o único meio de assegurar a objetos reais a aplicação de um conhecimento mais importante que qualquer outro, ou seja, aquele que expõe a matemática *a priori*, e de impedir que ela seja tomada por simples ilusão, pois sem esta observação seria totalmente impossível decidir se as intuições de espaço e tempo, que não retiramos de nenhuma experiência, e que além disso estão *a priori* em nossa representação, não são simples quimeras por nós feitas, às quais não corresponde nenhum objeto, pelo menos adequadamente, e com isso mesmo a geometria seria uma simples ilusão. Nós, ao contrário, pudemos demonstrar sua indiscutível validade com relação a todos os objetos do mundo sensível, justamente por serem eles meros fenômenos.

Em segundo lugar, estes meus princípios estão bem longe de destruir a verdade da experiência e transformá-la em mera ilusão, por fazerem fenômenos das representações dos sentidos, ao contrário, eles são o único meio de impedir a ilusão transcendental, que em todos os tempos enganou a metafísica e com isso desviou-a de seu caminho, levando-a a correr, como criança, atrás de bolhas de sabão, porque se tomavam fenômenos, que são simples representações, por coisas em si mesmas. Daí derivam todas as estranhas antinomias da razão, às quais me referirei, e que ficam desfeitas com esta única observação: o fenômeno, enquanto usado na experiência, verdade, tão logo vá além dos limites da experiência e se torne transcendente, não gera nada a não ser pura ilusão.

Como deixo às coisas, que nos representamos pelos sentidos, sua realidade e limito apenas nossa intuição sensível destas coisas ao ponto de ela não representar em nenhuma parte, nem mesmo nas intuições puras de espaço e tempo, mais do que um simples fenômeno daquelas coisas, nunca, porém, a constituição delas em si mesmas, então não vejo na natureza nenhuma ilusão universal por mim criada, e meu protesto contra a suspeita de idealismo é tão bem fundado e esclarecedor que pareceria supérfluo se não houvesse juízes incompetentes que, ciosos de aplicar um nome antigo a toda opinião comum contrária às suas, e incapazes de se desligarem da letra e de julgarem o espírito das denominações filosóficas, estão sempre dispostos a substituir conceitos bem determinados por sua própria loucura, torcendo-os e desfigurando-os. Pois que eu tenha dado a esta minha teoria o nome de um idealismo transcendental, não dá a ninguém o direito de confundi-la com o idealismo empírico de Descartes (embora este fosse apenas um problema, cuja insolubilidade, segundo Descartes, permitia a cada um negar a existência do mundo corpóreo, por não ter sido nunca resolvido satisfatoriamente) ou com o idealismo místico e fantasista de Berkeley (contra o qual, como contra quimeras idênticas, nossa crítica contém o antídoto verdadeiro). Pois este por mim denominado idealismo não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de todos os *fenômenos,* apenas mostrei que eles não são coisas (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes às coisas em si mesmas. A palavra transcendental, entretanto, que em mim não tem nunca uma relação de nosso conhecimento com as coisas, mas apenas com o *poder de conhecimento,* deveria evitar esta falsa interpretação. Para que esta denominação não a provoque de ora em diante, quero retirá-la e chamar meu idealismo de crítico. Mas se de fato é idealismo condenável o transformar coisas reais (não fenômenos) em simples representações, qual denominação deverá ser dada àquele que, ao contrário, converte simples representações em coisas? Penso que se poderia chamá-lo de idealismo *sonhador,* para distingui-lo do anterior, que pode ser chamado de *fantasista;* um e outro devem ser deixados de lado pelo meu idealismo, chamado transcendental, ou melhor, *crítico.*

Segunda parte da questão transcendental principal

Como é possível a ciência pura da natureza?

§ 14

Natureza é a *existência* das coisas enquanto determinadas por leis universais. Se natureza significasse existência das coisas *em si mesmas,* não poderíamos conhecê-las nem *a priori,* nem *a posteriori.* Não *a priori,* pois, como queremos saber o que convém às coisas em si mesmas, já que isto jamais pode acontecer por desmembramento de nossos conceitos (proposições analíticas), porque eu não quero saber o que está contido em meu conceito das coisas (pois isso pertence a seu ser lógico), mas o que é acrescentado na realidade das coisas a este conceito, e o que determina a própria coisa em sua existência fora de meu conceito. Meu entendimento e as condições, sob as quais ele pode conectar as determinações das coisas em sua existência, não fornecem às próprias coisas nenhuma regra; estas não se regulam pelo meu entendimento, mas meu entendimento deveria regular-se por elas; deveriam ser-me dadas, portanto, anteriormente, para poder tirar delas estas determinações, mas neste caso não seriam conhecidas *a priori.*

Também *a posteriori* seria impossível tal conhecimento da natureza das coisas em si mesmas. Pois, se a experiência deve ensinar-me *leis* que regem a existência das coisas, então deveriam, enquanto se referirem às coisas em si mesmas, regê-las *necessariamente* também fora de minha experiência. A experiência ensina-me, é certo, o que existe e como existe, nunca, porém, que deve ser necessariamente assim e não de outra maneira. Não pode, pois, ensinar nunca a natureza das coisas em si mesmas.

§ 15

Agora estamos realmente de posse de uma ciência pura da natureza, que expõe *a priori,* e com a necessidade que se exige das proposições apodíticas, leis às quais se sujeita a natureza. Permito-me chamar aqui como testemunha aquela propedêutica da doutrina da natureza, que antecede, sob o título de ciência universal da natureza (fundamentada sobre princípios empíricos), toda a física. Encontramos nela a matemática aplicada a fenômenos e também princípios puramente discursivos (de conceitos), que constituem a parte filosófica do conhecimento da natureza. Encontramos também nela muitas coisas que não são inteiramente puras e independentes de fontes de experiência: como o conceito de *movimento,* de *impenetrabilidade* (sobre o qual se funda o conceito *empírico* de matéria), de *inércia* e outros, que impedem que ela possa ser inteiramente denominada ciência pura da natureza; além disso, ela refere-se somente a objetos dos

sentidos externos e não dá, portanto, nenhum exemplo de uma ciência universal da natureza no sentido estrito, pois deve reduzir a natureza a leis universais, quer quanto ao objeto dos sentidos externos, quer do sentido interno (tanto ao objeto da física como ao da psicologia). Mas entre os princípios daquela física geral encontram-se alguns que possuem realmente a universalidade por nós exigida, como a proposição: *a substância permanece* e não se destrói, e *tudo que acontece é* sempre *predeterminado por uma causa* segundo leis constantes, etc. Estas são leis da natureza, realmente universais, existentes absolutamente *a priori*. Existe, portanto, na verdade, uma ciência pura da natureza, donde a questão: *como é ela possível?*

§ 16

O termo *natureza* adquire ainda um outro significado que determina o objeto, enquanto que no significado precedente indicava apenas a *regularidade* das determinações das coisas em geral. A natureza considerada, portanto, *materialiter* é o *conjunto de todos os objetos da experiência*. Somente com esta natureza nos ocupamos aqui, pois, sem isso, coisas que jamais podem tornar-se objetos de uma experiência, se conhecidas por sua natureza, obrigar-nos-iam a recorrer a conceitos, cuja significação jamais poderia ter sido dada em concreto (em qualquer exemplo de uma experiência possível) e de cuja natureza só poderíamos formar conceitos cuja realidade, isto é, se se referem realmente a objetos ou se são apenas coisas da mente, não poderia ser decidida. O que não pode ser um objeto da experiência, do qual o conhecimento seria hiperfísico e disso não nos queremos ocupar aqui, mas do conhecimento da natureza, cuja realidade pode ser comprovada pela experiência, embora seja possível *a priori* e preceda toda a experiência.

§ 17

O *formal* da natureza neste sentido mais restrito é, pois, a regularidade de todos os objetos da experiência e, enquanto conhecida *a priori*, sua regularidade *necessária*. Acabamos, pois, de mostrar que as leis da natureza não podem ser conhecidas *a priori* enquanto os objetos não forem considerados em relação à experiência possível, mas como coisas em si mesmas. Mas não nos ocupamos aqui com coisas em si mesmas (estas suas propriedades não nos interessam), mas apenas com coisas enquanto objetos de uma possível experiência, e o conjunto das mesmas é que denominamos aqui natureza. Então eu me pergunto se, quando se trata da possibilidade de um conhecimento *a priori* da natureza, não seria melhor colocar a questão da seguinte maneira: como é possível conhecer *a priori* a regularidade necessária *das coisas* como objetos da experiência, ou: como é possível conhecer *a priori* a regularidade necessária *da própria experiência* com relação a todos os seus objetos em geral?

Vista claramente a solução da questão, seja ela apresentada desta ou daquela maneira, será absolutamente a mesma no que diz respeito ao conhecimento puro da natureza (o qual constitui propriamente o nó da questão). Pois as leis subjetivas, pelas quais somente é possível um conhecimento da natureza das coisas, valem também para estas coisas como objetos de uma possível experiência (mas naturalmente não para as mesmas enquanto coisas em si mesmas, coisa com

a qual não nos ocupamos aqui). É totalmente indiferente que eu diga: sem a lei de que um acontecimento percebido seja sempre relacionado com alguma coisa que o antecede e ao qual ele segue com uma regra geral, um juízo de percepção não pode valer nunca como experiência; ou que me exprima da seguinte maneira: tudo, a respeito do qual a experiência ensina que acontece, deve ter uma causa.

É mais conveniente, porém, escolher a primeira fórmula. Pois, como podemos ter *a priori* e anteriormente a todos os objetos dados um conhecimento das condições, sob as quais somente é possível uma experiência referente a eles, nunca, porém, quais as leis a que estão sujeitos, sem levar em conta a experiência possível, também não podemos estudar *a priori* a natureza das coisas senão investigando as condições e as leis universais (apesar de subjetivas), sob as quais é possível tal conhecimento como experiência (de acordo com a simples forma) e com isso determinar a possibilidade das coisas como objetos da experiência; pois, se escolhesse a segunda fórmula e procurasse *a priori* as condições, sob as quais a natureza é possível como *objeto* da experiência, poderia facilmente cair em erro e acreditar estar falando da natureza como uma coisa em si mesma; então me perderia inutilmente em intermináveis tentativas, buscando leis para as coisas, das quais nada me é dado.

Por conseguinte, temos de nos ocupar aqui apenas da experiência e das condições gerais dadas *a priori* de sua possibilidade, determinando daí a natureza como objeto total de toda a experiência possível. Penso que me compreenderão: não me refiro aqui às regras de *observação* de uma natureza já dada, pois elas já pressupõem experiência; nem, por conseguinte, à maneira como podemos aprender da natureza (pela experiência) as leis, pois estas não seriam leis *a priori* e não dariam nenhuma ciência pura da natureza; mas pretendo mostrar como as condições *a priori* são, ao mesmo tempo, as fontes da possibilidade da experiência, das quais devem ser derivadas todas as leis universais da natureza.

§ 18

Devemos, portanto, observar em primeiro lugar que, não obstante todos os juízos de experiência serem empíricos, isto é, terem seu fundamento na percepção imediata dos sentidos, nem por isso são todos os juízos empíricos, inversamente, juízos de experiência, mas que ao empírico e ao que é dado a intuição sensível devem ser acrescentados conceitos particulares, os quais têm sua origem totalmente *a priori* no entendimento puro, e aos quais deve ser primeiramente subordinada cada percepção, para ser, logo em seguida, transformada em experiência.

Juízos empíricos, enquanto tiverem validade objetiva, são *juízos de experiência;* aqueles, porém, *válidos apenas subjetivamente,* denomino meros *juízos de percepção.* Os últimos não necessitam de nenhum conceito de entendimento puro, mas apenas da conexão lógica de percepções num sujeito pensante. Os primeiros exigem, entretanto, a qualquer tempo, além das representações da intuição sensível, ainda *conceitos* especiais *produzidos originariamente no entendimento,* os quais permitem justamente que o juízo de experiência seja *válido objetivamente.*

Todos os nossos juízos são em primeiro lugar juízos de percepção; valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova

relação, ou seja, com um objeto, e queremos que seja válido sempre para nós e para qualquer outra pessoa; pois, quando um juízo concorda com um objeto, então devem todos os juízos do mesmo objeto concordar uns com os outros, assim não significa a validade objetiva do juízo de experiência nada além da validade universal necessária do mesmo. Mas, também ao contrário, quando encontramos causas para tomar um juízo por necessária e universalmente válido (o que nunca se funda na percepção, mas no conceito puro do entendimento, sob o qual a percepção está subsumida), então devemos também tomá-lo por objetivo, isto é, que ele expressa não apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto; pois não haveria razão para outros juízos concordarem necessariamente com o meu, se não fosse a unidade do objeto, ao qual todos se referem, com o qual concordam e com isso devem também concordar todos entre si.

§ 19

Daí que validade objetiva e validade universal necessária (para todos) são conceitos recíprocos, e, embora não conheçamos o objeto em si, no entanto, quando consideramos um juízo como universalmente válido e, conseqüentemente, necessário, queremos com isso dizer ser ele de validade objetiva. Conhecemos o objeto por meio deste juízo (mesmo que este continuasse desconhecido como é em si mesmo) pela conexão universalmente válida e necessária das percepções dadas, e, como este é o caso de todos os objetos dos sentidos, então os juízos de experiência tiram sua validade objetiva não do conhecimento imediato do objeto (pois é impossível), mas apenas da condição de validade universal dos juízos empíricos, a qual repousa, como já foi dito, nunca sobre condições empíricas, nem em geral sobre condições sensíveis, mas sobre um conceito de entendimento puro. O objeto em si mesmo permanece sempre desconhecido; mas quando, pelo conceito de entendimento, a conexão das representações, dadas por ele à nossa sensibilidade, é determinada como universal, então o objeto é determinado por esta relação e o juízo é objetivo.

É o que vamos explicar: que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto amargo,[9] são apenas juízos subjetivamente válidos. Não exijo que eu ache sempre ou que outros achem como eu que eles exprimem apenas uma relação de duas sensações com o mesmo sujeito, a saber, comigo mesmo, e também só no meu atual estado de percepção, não devendo, portanto, valer para o objeto; a estes denomino juízos de percepção. Algo bem diferente são os juízos de *experiência*. O que em determinadas circunstâncias me ensina a experiência deve ensinar sempre a mim e a todos, e sua validade não se limita apenas ao sujeito e seu estado do momento. Daí eu considerar todos os juízos desta espécie como objetivamente válidos, como, por exemplo, quando digo que o ar é elástico, este juízo é, primei-

[9] Confesso com prazer que estes exemplos não representam tais prejuízos de percepção, capazes um dia de serem juízos de experiência, se se acrescentasse a eles também um conceito do entendimento, pois se referem apenas ao sentimento, que cada um reconhece como meramente subjetivo, e que, portanto, não pode ser atribuído ao objeto, nem, por conseguinte, torna-se objetivo; gostaria apenas de dar um exemplo do juízo, válido

ramente, apenas um juízo de percepção, eu relaciono duas sensações em meus sentidos somente uma com a outra. Se quero que ele seja denominado juízo de experiência, então exijo que esta conexão esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo o tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.

§ 20

Devemos, portanto, desmembrar a experiência em geral, para verificar o que está contido neste produto dos sentidos e do entendimento e como é possível o juízo de experiência. Na base está a intuição, da qual estou consciente, isto é, percepção *(perceptio)* que só pertence aos sentidos. Mas, em segundo lugar, também pertence a isso o julgar (que só convém ao entendimento). Este julgar pode ser de duas espécies; em primeiro lugar, limito-me a comparar as percepções e a uni-las numa consciência, na consciência do meu estado, ou, em segundo lugar, uno-as numa consciência em geral. O primeiro juízo é um simples juízo de percepção e, enquanto tal, tem só validade subjetiva, é apenas conexão das percepções no meu estado de espírito, sem relação com o objeto. Portanto, não basta, para a experiência, como se imagina vulgarmente, comparar percepções e conectá-las mediante o juízo numa consciência; daí não surge nenhuma validade universal, nem necessidade do juízo, propriedades únicas através das quais este pode ser objetivamente válido e chamar-se experiência.

É necessário, portanto, um juízo antecedente, inteiramente diferente, para que a percepção possa tornar-se experiência. A intuição dada deve ser subsumida sob um conceito, que determina a forma do julgar em geral com relação à intuição, conecta a consciência empírica da última numa consciência em geral e, por este meio, confere valor universal aos juízos empíricos; tal conceito é um conceito de entendimento puro *a priori,* que nada mais faz a não ser determinar, em geral, a maneira como uma intuição serve para julgar. Seja tal conceito o conceito de causa; ele determina a intuição, que é subsumida sob ele, por exemplo, a do ar, com relação ao julgar em geral, a saber, que o conceito de ar, no que diz respeito à dilatação, está como o antecedente para o conseqüente num juízo hipotético. O conceito de causa é, portanto, um conceito de entendimento puro, inteiramente distinto de toda possível percepção, servindo apenas para determinar a percepção que lhe é subordinada, relativamente ao juízo em geral, e, por conseguinte, para tornar possível um juízo universalmente válido.

Ora, antes que um juízo de percepção se torne um juízo de experiência, é exigido que a percepção seja subsumida sob um conceito de entendimento desta espécie; por exemplo, o ar pertence ao conceito de causa, que determina o juízo sobre o mesmo com relação à extensão como hipotético.[10] Assim, esta expansão não é representada como pertencendo simplesmente à minha percepção de ar em

apenas subjetivamente e que não contém em si nenhum fundamento para a necessária validade universal e, portanto, para uma relação com o objeto. Um exemplo dos juízos de percepção, que pelo acréscimo de um conceito do entendimento tornam-se juízos de experiência, é dado na observação seguinte. (N. do A.)

[10] Para ter um exemplo fácil de ser compreendido, deve-se tomar o seguinte: quando o sol incide sobre a

um ou mais de meus estados ou ao estado da percepção de outros, mas como pertencendo a isso; e o juízo o ar é elástico torna-se válido universalmente e, com isso, juízo de experiência, pelo fato de o precederem certos juízos, que subsumem a intuição do ar sob o conceito de causa e efeito, determinando com isso as percepções, não só em sua recíproca relação com meu sujeito, mas com a forma do julgar em geral (aqui a hipotética), tornando desta maneira o juízo empírico universalmente válido.

Desmembrando todos os nossos juízos sintéticos, enquanto objetivamente válidos, verificamos que nunca estão constituídos de simples intuições, como comumente se crê, e conectadas num juízo simplesmente por comparação, mas seriam impossíveis, se não se tivesse acrescentado aos conceitos tirados da intuição um conceito de entendimento puro, sob o qual aqueles conceitos foram subsumidos e primeiramente conectados num juízo objetivamente válido. Mesmo os juízos da matemática pura em seus axiomas mais simples não escapam a esta condição. A proposição: a linha reta é a mais curta entre dois pontos pressupõe que a linha seja subsumida sob o conceito de grandeza, o que certamente não é uma simples intuição, mas tem sua sede unicamente no entendimento e serve para determinar a intuição (da linha) quanto aos juízos que sobre ela podem ser emitidos, com relação à quantidade dos mesmos, ou seja, à pluralidade (como *iudicia plurativa),*[11] enquanto por meio deles se entende que numa dada intuição estão contidos muitos elementos homogêneos.

§ 21

Para esclarecer a possibilidade da experiência, enquanto se basear em conceitos de entendimento puro *a priori,* devemos, antes de mais nada, apresentar o que pertence ao julgar em geral, bem como os diversos momentos do entendimento dos mesmos, numa tábua completa; pois os conceitos do entendimento puro nada mais são que conceitos de intuições em geral, na medida em que estas são determinadas com relação a um ou outro desses momentos do julgar em si mesmos, e daí revestidas de necessidade e de universalidade, desenvolvem-se perfeitamente paralelas a eles. Deste modo são determinados também com exatidão os princípios *a priori* da possibilidade de toda experiência como um conhecimento empírico objetivamente válido. Pois estes não são mais que proposições que subsumem toda percepção (conforme certas condições gerais da intuição) sob aqueles conceitos de entendimento puro.

pedra, torna-a quente. Este juízo é apenas um juízo de percepção e não contém necessidade, tenha eu ou qualquer outro percebido isto, seja qual for o número de vezes: só devido ao hábito é que as percepções estão assim ligadas. Mas se afirmo: o sol *aquece* a pedra, então à percepção é acrescentado um conceito de entendimento de causa, conectando *necessariamente* o conceito de calor ao conceito de brilho do sol, assim o juízo sintético torna-se necessária e universalmente válido, portanto, objetivo e, de percepção, tranforma-se em experiência. (N. do A.)

[11] Preferiria que assim fossem chamados os juízos, denominados particularia na lógica. Pois a última expressão contém já o pensamento de que não são universais. Quando, porém, parto da unidade (nos juízos singulares) e vou à totalidade, não posso ainda imiscuir nenhuma relação à totalidade; penso apenas a pluralidade sem totalidade, não a exclusão desta. Isto é necessário, se os momentos lógicos devem ser a base para os conceitos de entendimento puro; no que se refere ao uso lógico, podemos servir-nos dos antigos. (N. do A.)

Tábua lógica dos juízos

1.
Segundo a quantidade
Universais
Particulares
Singulares

2.
Segundo a qualidade
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.
Segundo a relação
Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4.
Segundo a modalidade
Problemáticos
Assertórios
Apodíticos

Tábua transcendental
dos conceitos do entendimento

1.
Segundo a quantidade
Unidade (a medida)
Pluralidade (a grandeza)
Totalidade (o todo)

2.
Segundo a qualidade
Realidade
Negação
Limitação

3.
Segundo a relação
Substância
Causa
Comunidade

4.
Segundo a modalidade
Possibilidade
Existência
Necessidade

Tábua fisiológica pura dos princípios gerais da ciência da natureza

1.
Axiomas
da intuição

2.
Antecipações
da percepção

3.
Analogias
da experiência

4.
Postulados
do pensamento empírico em geral

§ 21[12]

Para resumir o que foi tratado até agora num conceito, é necessário, antes de mais nada, recordar aos leitores que não se fala aqui da origem da experiência, mas daquilo que nela está contido. A primeira pertence à psicologia empírica, mas mesmo neste domínio não poderia ser convenientemente desenvolvida sem o segundo, que pertence à crítica do conhecimento e particularmente ao entendimento.

A experiência é composta de intuições pertencentes à sensibilidade e de juízos que dizem respeito somente ao entendimento. Aqueles juízos, porém, formados só pelo entendimento a partir de intuições sensíveis, estão longe de ser juízos de experiência. Pois num dos casos, o juízo conectaria apenas as percepções, assim como elas são dadas na intuição sensível; no último caso, entretanto, devem os juízos dizer que coisa em geral está contida na experiência, e não, por conseguinte, na simples percepção, cuja validade é apenas subjetiva. O juízo de experiência deve, pois, acrescentar, num juízo, à intuição sensível e à conexão lógica da mesma (depois desta ter sido universalizada por comparação), algo que determina o juízo sintético como necessário e, portanto, como universalmente válido; e isto só pode ser aquele conceito que representa a intuição como determinada em si em relação a outras, isto é, um conceito daquela unidade sintética das intuições que só pode ser representada por uma função lógica dada dos juízos.

§ 22

O resumo disso é o seguinte: compete aos sentidos intuir; ao entendimento, pensar. Pensar, entretanto, é unir representações numa consciência. Esta união produz-se ou só relativamente ao sujeito, e é casual e subjetiva, ou acontece absolutamente, e é necessária ou objetiva. A união de representações numa consciência é o juízo. Portanto, pensar é tanto quanto julgar, ou relacionar representações com juízos em geral. Daí serem eles ou simplesmente subjetivos, quando as representações se relacionam a uma consciência num sujeito e nele unificadas, ou objetivos, quando são unificadas numa consciência em geral, isto é, necessariamente. Os momentos lógicos de todos os juízos são outras tantas maneiras possíveis de unir representações numa consciência. Mas, se os mesmos servirem de conceitos, então são conceitos da união *necessária* das mesmas representações numa consciência e, por conseguinte, princípios de juízos objetivamente válidos. Esta união é ou analítica, pela identidade, ou sintética, pela combinação e adição recíproca de diversas representações. A experiência consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária. De onde serem conceitos de entendimento puro aqueles sob os quais todas as percepções devem ser subsumidas em primeiro lugar, antes de poderem servir a

[12] Este parágrafo é considerado, pela edição da Academia, § 21 a. (N. do T.)

juízos de experiência, nos quais é representada a unidade sintética das percepções, como necessária e universalmente válida.[13]

§ 23

Os juízos, enquanto considerados mera condição da união de representações dadas numa consciência, são regras. Estas regras, na medida em que representam a união como necessária, são regras *a priori,* e, enquanto não houver nenhuma outra acima delas, da qual possam ser derivadas, são princípios. Como no que se refere à possibilidade de toda experiência, quando nesta se considera só a forma do pensamento, não há condições dos juízos de experiência, acima daquelas, que subordinam os fenômenos, segundo a forma diversa de sua intuição, ao conceito de entendimento puro, que tornam o juízo empírico objetivamente válido, então estes princípios são os princípios *a priori* de uma experiência possível.

O princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis universais da natureza, que podem ser conhecidas *a priori.* Assim fica resolvida a questão suscitada por nossa segunda pergunta: *Como é possível a ciência da razão pura?* Pois o sistemático exigido para a forma de uma ciência é totalmente encontrado aqui, não sendo possíveis outras condições além das enunciadas condições formais de todos os juízos em geral e, por conseguinte, de todas as regras em geral, oferecidas pela lógica; elas constituem um sistema lógico, porém, os conceitos nelas fundamentados, que contêm as condições *a priori* para todos os juízos sintéticos e necessários, constituem justamente por isso um sistema transcendental; finalmente, os princípios, por meio dos quais todos os fenômenos são subsumidos sob estes conceitos, constituem um sistema fisiológico, isto é, um sistema da natureza, que antecede todo o conhecimento empírico da natureza, torna-a primeiramente possível, podendo com isso ser denominado ciência propriamente universal e pura da natureza.

§ 24

O primeiro[14] destes princípios fisiológicos subsume todos os fenômenos, como intuições no espaço e no tempo, sob o conceito de *grandeza,* e é, assim, o

[13] Como concorda, porém, esta proposição: os juízos de experiência devem conter necessidade na síntese das percepções, com a minha proposição acima, tão insistente: que a experiência, como conhecimento *a posteriori,* só pode dar juízos acidentais? Quando afirmo que a experiência me ensina algo, refiro-me sempre à percepção que está nela, por exemplo, que à iluminação da pedra pelo sol segue-se sempre o calor e, portanto, a proposição de experiência é, neste caso, sempre acidental. Que este aquecimento resulte necessariamente da iluminação pelo sol, está certamente contido no juízo de experiência (graças ao conceito de causa), mas isso não me é ensinado pela experiência, porém, ao contrário, a experiência é produzida, em primeiro lugar, por este acréscimo do conceito de entendimento (de causa) à percepção. Como a percepção chega a este acréscimo, é algo a ser visto na *Crítica,* seção da capacidade transcendental do juízo, p. 137 e ss. (N. do A.)

[14] Os três parágrafos seguintes dificilmente poderão ser entendidos como devem, se não se tomar como auxílio o que a *Crítica* afirma a respeito dos princípios; podem, porém, ter sua utilidade para pôr em relevo a universalidade dos mesmos e para chamar atenção sobre os pontos principais. (N. do A.)

princípio da aplicação da matemática à experiência. O segundo subsume o propriamente empírico, ou seja, a sensação, que designa o real das intuições, não propriamente sob o conceito de *grandeza,* porque sensação não é intuição que *contenha* espaço ou tempo, apesar de colocar em ambos o objeto que lhe corresponde; mas há, entre realidade (representação de sensação) e o zero, isto é, a ausência total de intuição temporal, uma diferença, que tem uma grandeza, já que entre um grau qualquer de luz e as trevas, entre um grau qualquer de calor e o frio absoluto, qualquer grau de peso e a imponderabilidade absoluta, qualquer grau de densidade do espaço e o espaço totalmente vazio, sempre podem ser pensados graus ainda menores, assim como mesmo entre uma consciência e a inconsciência total (obscuridade psicológica) há sempre ainda menores; daí ser impossível uma percepção que demonstre carência absoluta, por exemplo, nenhuma obscuridade psicológica que não possa ser considerada como uma consciência, apenas superada por um estado mais forte, e o mesmo acontece em todos os casos da sensação; por isso pode o entendimento antecipar sensações, que constituem a qualidade própria das representações empíricas (fenômenos), por meio do princípio de que todas as sensações, ou seja, o real de todo fenômeno, comportam graus, o que é a segunda aplicação da matemática *(mathesis intensorum)* à ciência da natureza.

§ 25

Quanto à relação dos fenômenos, e justamente no que diz respeito à sua existência, a determinação desta relação não é matemática, mas dinâmica, e nunca objetivamente válida, nem, por conseguinte, convém a uma experiência, se não estiver sujeita a princípios *a priori,* os quais tornam possível, em primeiro lugar, o conhecimento de experiência relativo a eles. Daí deverem ser os fenômenos subsumidos sob o conceito de substância, o qual serve de fundamento para toda a determinação da existência, como um conceito da coisa mesma, ou, em segundo lugar, enquanto se encontrar uma sucessão entre os fenômenos, isto é, um acontecimento, sob o conceito de um efeito em relação a uma causa, ou enquanto a simultaneidade deve ser conhecida objetivamente, ou seja, por um juízo de experiência, sob o conceito de comunidade (ação recíproca); assim, princípios *a priori* servem de fundamento para juízos objetivamente válidos, apesar de empíricos, isto é, para a possibilidade da experiência, na medida em que ela deve conectar objetos da natureza, segundo sua existência. Estes princípios são as próprias leis da natureza e podem ser denominados dinâmicos.

Por último, pertence também aos juízos de experiência o conhecimento da concordância e da conexão, não tanto dos fenômenos entre si na experiência, quanto em sua relação com a experiência em geral, a qual une num conceito ou a concordância deles com as condições formais, que o entendimento conhece, ou o encadeamento com os materiais dos sentidos e da percepção, ou ambas as coisas, e conseqüentemente contém possibilidade, realidade e necessidade segundo leis gerais da natureza, o que constituiria a doutrina fisiológica do método (distinção da verdade e das hipóteses e dos limites da legitimidade destas últimas).

§ 26

Embora a terceira tábua dos princípios, tirada *da natureza do próprio entendimento* segundo o método crítico, mostre uma perfeição, pela qual se eleva acima de qualquer outra que já tenha sido tentada, apesar de em vão, ou que possa vir a ser no futuro, dogmaticamente, *a partir das próprias coisas:* a saber, que todos os princípios sintéticos *a priori* foram estabelecidos completamente e segundo um princípio, ou seja, o poder de julgar em geral, que constitui a essência da experiência com relação ao entendimento de modo que se pode estar certo de não haver outros princípios deste gênero (uma satisfação que não pode ser dada pelo método dogmático), não é este, entretanto, nem de longe seu maior mérito.

Deve ser dada atenção ao fundamento demonstrativo, que descobre a possibilidade deste conhecimento *a priori,* e que ao mesmo tempo limita todos estes princípios a uma condição, que nunca se deve perder de vista, sob pena de se entender mal o uso dos mesmos para além dos limites autorizados pelo sentido originário, que lhe é dado pelo entendimento: a saber, que eles contêm apenas as condições de uma experiência possível em geral, enquanto subordinadas a leis *a priori.* Não afirmo que as coisas *em si mesmas* tenham uma grandeza, sua realidade um grau, sua existência conexão dos acidentes numa substância, etc.; pois isso ninguém pode provar, porque é absolutamente impossível tal conexão sintética de simples conceitos, se por um lado falta toda relação a uma intuição sensível e, por outro lado, toda conexão dos mesmos numa experiência possível. Portanto, a limitação essencial dos conceitos nestes princípios é a de que todas as coisas estão sujeitas necessariamente e *a priori, como objetos da experiência,* às condições mencionadas.

Daqui se segue ainda, em segundo lugar, uma prova específica e característica dos mesmos: que os princípios pensados não se referem diretamente aos fenômenos e sua relação, mas à possibilidade da experiência, da qual os fenômenos constituem apenas a matéria e não a forma, isto é, a proposições sintéticas e válidas objetiva e universalmente, onde se distinguem os juízos de experiência dos meros juízos de percepção. Isto acontece porque os fenômenos, como simples intuições *que ocupam uma parte do espaço e do tempo,* estão sob o conceito de grandeza, o qual une sinteticamente *a priori* e segundo regras sua multiplicidade; que, enquanto a percepção fora da intuição contém também sensação, entre aquela e o zero, isto é, a ausência total, há sempre uma transição por graus inferiores, o real dos fenômenos deva ter um grau, não enquanto a sensação *ocupa,* ela própria, *uma parte do tempo e do espaço,*[15] mas enquanto a transição para chegar

[15] O calor, a luz, etc., são tão intensos num espaço pequeno (segundo o grau) como num grande; da mesma maneira, não são menores, segundo o grau, a representação interior, a dor, a consciência, durem pouco ou muito tempo. A grandeza é aqui num ponto e num momento tão grande como em qualquer espaço ou tempo, por grandes que sejam. Graus são, portanto, maiores, mas não na intuição, porém segundo a simples sensação, ou são também a grandeza do fundamento de uma intuição, e só podem ser apreciados como grandezas pela relação de 1 a 0, isto é, enquanto cada uma das mesmas pode descrever por um número infinito de graus intermédios até desaparecer, ou crescer, num certo tempo, do zero até uma sensação determinada através de momentos infinitos. *(Quantitas qualitatis est gradus.*)* *(N. do A.)*

* A quantidade é grau da qualidade. *(N. do E.)*

do espaço e do tempo vazios até ela só é possível no tempo; por conseguinte, apesar de a sensação não poder ser conhecida, nunca *a priori,* como qualidade da intuição empírica em relação ao que a distingue especificamente de outras sensações, pode, entretanto, ser intensivamente distinta, numa experiência possível em geral, de qualquer outra da mesma espécie; é justamente isto que possibilita a aplicação da matemática à natureza, no que diz respeito à intuição sensível, pela qual nos é dada e determinada.

Mas o leitor deve estar atento sobretudo ao modo de demonstração dos princípios que surgem sob o nome de analogias da experiência. Pois estes não se referem, assim como os princípios da aplicação da matemática, à ciência da natureza em geral, ao produto da intuição, mas à conexão de sua existência numa experiência, esta não pode ser outra coisa que a determinação da existência no tempo segundo leis necessárias, sob as quais só é objetivamente válida, e, por conseguinte, experiência: a demonstração não se refere à unidade sintética na conexão *das coisas* em si mesmas, mas *das percepções,* e destas não no que diz respeito a seu conteúdo, mas à determinação do tempo e de sua relação da existência nele, segundo leis universais. Estas leis universais contêm, portanto, a necessidade da determinação da existência no tempo em geral (conseqüentemente, segundo uma regra do entendimento *a priori),* se a determinação empírica do tempo relativo deve ser válida e, por conseguinte, experiência. Mais não posso acrescentar aqui nos *Prolegômenos,* a não ser recomendar ao leitor, há muito acostumado a considerar a experiência como mera composição empírica de percepções e nunca pensa que ela vai muito além do que estas alcançam, conferindo aos juízos empíricos validade universal e, necessita para isso de uma unidade de entendimento puro, que a precede *a priori:* atentar para esta diferença entre a experiência e um simples agregado de percepções e que, a partir deste ponto de vista, julgue a maneira de demonstrar.

§ 27

É este o lugar de se minar pela base a dúvida de Hume. Ele afirmava com razão: não vemos de maneira alguma, pelo entendimento, a possibilidade da causalidade, isto é, da relação da existência de uma coisa com a existência de uma outra qualquer, posta necessariamente pela primeira. Eu ainda acrescento que não vemos melhor o conceito de subsistência, isto é, da necessidade de a existência das coisas se fundar num sujeito, que por sua vez não pode ser o predicado de uma outra coisa qualquer, que nem sequer podemos formar um conceito da possibilidade de uma tal coisa (embora possamos mostrar exemplos de seu uso na experiência); esta incompreensibilidade estende-se também à comunidade das coisas, pois não se compreende de modo algum como se possa tirar do estado de uma coisa uma conseqüência sobre o estado de outras coisas além dela e reciprocamente, nem como as substâncias, cada uma dotada de existência própria e particular, devam depender necessariamente umas das outras. Contudo, estou bem longe de considerar estes conceitos como meramente derivados de experiên-

cia, e a necessidade, representada neles, como ilusão e simples aparência resultante de longo hábito; muito mais, mostrei suficientemente que eles e os princípios dos mesmos são estabelecidos *a priori* anteriormente a toda experiência e possuem exatidão objetiva acima de qualquer dúvida, se bem que apenas no que diz respeito à experiência.

§ 28

Embora não tenha o mínimo conceito de uma tal conexão das coisas em si mesmas, de como elas existem como substância, ou de como agem como causa, ou como podem estar em comunidade com outras (como partes de um todo real), posso pensar menos ainda semelhantes propriedades nos fenômenos como fenômenos (pois aqueles conceitos não contêm nada do que está nos fenômenos, mas apenas o que o entendimento deve pensar), possuímos, entretanto, tal conceito de uma conexão desta espécie de representações em nosso entendimento e justamente no julgar em geral, a saber: as representações pertencem a uma classe de juízos, como sujeito em relação a predicados, a outra como causa em relação a um efeito e uma terceira, como partes que constituem todo um conhecimento possível. Além disso, conhecemos *a priori:* sem considerar a representação de um objeto como determinada em relação a um ou outro destes momentos, não poderíamos obter nenhum conhecimento válido do objeto e, se nos ocupássemos como objeto em si mesmo, não haveria um único indício possível, pelo qual pudesse conhecer, que fosse determinado em relação a um ou outro dos momentos pensados, isto é, que pertencesse ao conceito de substância, ou ao de causa, ou (em relação com outras substâncias) ao conceito de comunidade; pois, da possibilidade de uma tal conexão da existência não tenho conceito algum. Mas a questão não é como as coisas em si são determinadas, mas como o é o conhecimento de experiência das coisas em relação a momentos pensados de juízos em geral, isto é, de que maneira coisas, como objetos da experiência, podem e devem ser subsumidas sob aquele conceito de entendimento. Então fica claro que compreendo inteiramente não só a possibilidade, mas também a necessidade de subsumir todos os fenômenos sob estes conceitos, ou seja, utilizá-los como princípios da possibilidade da experiência.

§ 29

Para pôr à prova o conceito problemático de Hume (esta sua *crux metaphysicorum),* ou seja, o conceito de causa, é-me dada primeiramente *a priori,* pela lógica, a forma de um juízo condicionado em geral, a saber, um conhecimento dado utilizável como fundamento e um outro como conseqüência. Mas é possível que seja encontrada na percepção uma regra da relação, que afirme: um determinado fenômeno segue regularmente outro (embora não inversamente), e este é um caso para me servir do juízo hipotético e dizer, por exemplo: se um corpo fica exposto ao sol por tempo suficiente, torna-se quente. Aqui não há ainda, na verdade, uma

necessidade de conexão e nem, por conseguinte, o conceito de causa. Mas continuo e digo: se a proposição anterior, que é apenas uma conexão subjetiva de percepções, deve ser uma proposição de experiência, deve ser considerada necessária e válida universalmente. Tal proposição seria, pois: o sol é, através de sua luz, a causa do calor. A regra empírica anterior é agora considerada lei, e assim não só válida para fenômenos, mas para fenômenos que visam a uma experiência possível, a qual necessita de regras universais e necessariamente válidas. Compreendo, portanto, muito bem o conceito de causa como um conceito pertencendo necessariamente à simples forma da experiência e sua possibilidade como uma união sintética das percepções numa consciência em geral; não compreendo, porém, de maneira alguma, a possibilidade de uma coisa em geral como uma causa, e isto porque o conceito de causa designa uma condição inerente não às coisas, mas à experiência, a saber, que esta só pode ser um conhecimento objetivamente válido dos fenômenos e de sua sucessão no tempo na medida em que o antecedente pode ser ligado ao conseqüente, segundo regras dos juízos hipotéticos.

§ 30

Eis por que os conceitos de entendimento puro não têm nenhuma significação, quando se afastam dos objetos da experiência e querem ser relacionados apenas coisas em si mesmas *(noúmena)*. Servem, de algum modo, apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência; os princípios que brotam de sua relação com o mundo sensível servem apenas ao nosso entendimento para o uso da experiência; além disso, são ligações arbitrárias sem realidade objetiva, cuja possibilidade não se pode conhecer *a priori*, nem comprovar, ou tornar inteligível sua relação com objetos por nenhum exemplo, isto porque todos os exemplos só podem ser tirados de uma experiência qualquer e, por conseguinte, também os objetos destes conceitos não podem ser encontrados, a não ser numa experiência possível.

Esta solução completa do problema de Hume, apesar de contrária à pressuposição de seu autor, salva, pois, aos conceitos do entendimento puro sua origem *a priori* e às leis universais da natureza sua validade como leis do entendimento de tal maneira que limita seu uso na experiência, porque sua possibilidade só tem fundamento na relação do entendimento com a experiência; não no sentido que elas derivam da experiência, mas que a experiência deriva delas, uma maneira bem diversa de conexão, da qual Hume nunca suspeitou.

Daqui sai o resultado de todas as pesquisas precedentes: "Todos os princípios *a priori* nada mais são que princípios de experiência possível" e não podem ser nunca relacionados com coisas em si mesmas, mas somente com fenômenos como objetos da experiência. Por isso, tanto a matemática pura como a ciência pura da natureza nunca podem ir além dos meros fenômenos e representam apenas aquilo que torna possível uma experiência em geral ou o que, sendo derivado destes princípios, deve poder ser representado, em todo o tempo, em qualquer experiência possível.

§ 31

Temos, enfim, algo de determinado em que nos apoiar em todas as tentativas metafísicas, que até agora, suficientemente audazes, mas sempre cegas, foram além de tudo sem distinção. Pensadores dogmáticos nunca se convenceram de que o objetivo de seus esforços devia circunscrever-se em tão estreitos confins; nem mesmo aqueles que, fiando-se em sua razão pretensamente sadia, partindo de conceitos e princípios da razão pura, legítimos e naturais, mas de uso apenas de experiência, pretendiam chegar a conclusões das quais não conheciam nenhum limite determinado, nem podiam conhecer, por nunca haverem pensado ou ousado pensar sobre a natureza e mesmo a possibilidade de tal entendimento puro.

Algum naturalista da razão pura (sob este nome entendo aquele que se atreve a decidir, sem nenhuma ciência, sobre as coisas da metafísica) poderia muito bem opor que tudo que foi exposto aqui com tanto aparato ou, se o agrada mais, com prolixa e pedante solenidade, já desde há muito não só presumiu, através de seu espírito adivinhatório, como soube e viu: "que na verdade, com toda nossa razão, nunca podemos ir além do campo da experiência". Todavia, se ele, simplesmente, é pouco a pouco interrogado a respeito de seus princípios da razão, deve confessar que entre eles estão muitos que não tirou da experiência, que, portanto, são independentes desta e válidos *a priori,* como e com quais motivos quer ele impor limites ao dogmático e a si mesmo, pretendendo servir-se destes conceitos e princípios para além de toda experiência possível, justamente por serem conhecidos independentemente desta. E mesmo ele, este adepto da razão sadia, não obstante sua pretensa sabedoria adquirida a preço baixo, não está seguro de não se desviar dos objetos da experiência, para cair no campo das quimeras. Também aí se encontra, de ordinário, suficientemente envolvido, embora por sua linguagem popular, pois considera tudo meras verossimilhanças, conjecturas racionais ou analogias, dá certo colorido a suas pretensões infundadas.

§ 32

Desde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos *(phaenómena),* que constituem o mundo sensível, seres inteligíveis *(noúmena),* que deveriam constituir o mundo inteligível, e, como confundiam fenômeno com aparência (coisa desculpável numa época ainda inculta), atribuíram realidade apenas aos seres inteligíveis.

De fato, quando consideramos os objetos dos sentidos — como é justo — simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido. O entendimento, portanto, justamente por admitir fenômenos, aceita também a existência das coisas em si

mesmas, donde podemos afirmar que a representação de tais seres, que servem de fundamento aos fenômenos, e, por conseguinte, a representação de simples seres inteligíveis, não só é admissível como inevitável.

Nossa dedução crítica não exclui de maneira alguma tais coisas *(noúmena)*, mas só limita os princípios da estética, de modo a não se estenderem a todas as coisas, o que transformaria tudo em meros fenômenos, mas a serem válidos somente como objetos de uma experiência possível. Através disso admitem-se seres inteligíveis, somente com a limitação desta regra, que não admite exceção: que não sabemos, nem podemos saber, nada de determinado destes seres inteligíveis puros, porque nossos conceitos de entendimento puro, bem como nossas intuições puras, referem-se apenas a objetos de uma experiência possível, portanto, a meros seres sensíveis e, tão logo nos desviemos deles, tais conceitos deixam de ter a mínima significação.

§ 33

Há, na verdade, algo de capcioso com nossos conceitos de entendimento puro, com respeito à atração que exercem para um uso transcendente; assim denomino aquele que vai além de toda experiência possível. Não apenas enquanto nossos conceitos de substância, de força, de ação, de realidade, etc., são totalmente independentes da experiência e, por não conterem nenhum fenômeno dos sentidos, pois parecem na verdade referir-se a coisas em si mesmas *(noúmena)*, mas, o que ainda corrobora esta suposição, encerram em si uma necessidade da determinação, à qual a experiência nunca consegue igualar-se. O conceito de causa contém uma regra segundo a qual a um estado se segue necessariamente um outro; mas a experiência só pode nos mostrar que muitas vezes, ou mais comumente, a um estado das coisas sucede outro, e não pode, portanto, gerar nem universalidade rigorosa, nem necessidade, etc.

Donde parecem ter os conceitos do entendimento muito mais significado e conteúdo do que poderia exaurir o simples uso da experiência de todas as suas determinações, e assim constrói o entendimento para si, imperceptivelmente, ao lado do edifício da experiência, um anexo muito mais vasto, que é preenchido apenas com seres pensantes, sem ao menos reparar que, com seus conceitos aliás legítimos, foi além dos limites de seu uso.

§ 34

Eram necessárias, portanto, duas investigações importantes, até mesmo indispensáveis, embora sumamente áridas, empreendidas na *Crítica*, p. 137, etc., e 235, etc. Pelas primeiras ficou provado que os sentidos não fornecem os conceitos de entendimento puro em concreto, mas apenas o esquema para o uso dos mesmos, e que o objeto a ele conforme só se encontra na experiência (como produto do entendimento tirado dos materiais da sensibilidade). Na segunda investigação *(Crítica*, p. 235), mostra-se: não obstante a independência de nossos con-

ceitos de entendimento puro e princípios de experiência e mesmo o âmbito aparentemente maior de seu uso, todavia, por meio desta nada pode ser pensado fora do campo da experiência, porque nada podem fazer a não ser determinar apenas a forma lógica do juízo em relação a intuições dadas; mas, como não há intuição além do campo da sensibilidade, falta a estes conceitos puros toda e qualquer significação, pois não podem ser representados de maneira nenhuma em concreto, conseqüentemente, todos os *noúmena* bem como o conjunto dos mesmos, de um mundo inteligível,[16] nada mais são que representações de um problema, cujo objeto é possível em si, mas cuja solução, de acordo com a natureza de nosso entendimento, é totalmente impossível, visto não ser nosso entendimento um poder da intuição, mas apenas a conexão de intuições dadas numa experiência e que com isto ela deve conter todos os objetos correspondentes aos nossos conceitos, ao passo que fora dela todos os conceitos são destituídos de significação, já que nenhuma intuição pode lhes servir de fundamento.

§ 35

Talvez possa ser perdoado à imaginação o fato de ela, por vezes, divagar, isto é, não manter-se cautelosamente dentro dos limites da experiência, pois ao menos ela é animada e fortificada por este impulso livre, e tornar-se-á cada vez mais fácil moderar sua ousadia, do que ajudá-la em sua indolência. Mas que o entendimento, que deve *pensar,* ao invés disso *divague,* isto não se lhe pode perdoar nunca; pois nele está toda a ajuda que pode impor limites às divagações da imaginação, onde se fizer necessário.

Ele começa aqui de maneira muito inocente e correta. Em primeiro lugar, põe a limpo os conhecimentos elementares que estão nele antes de toda experiência, mas que todavia devem ter sempre sua aplicação na experiência. Pouco a pouco deixa de lado estes limites, e o que deveria impedi-lo disto, já que o entendimento tomou livremente, de si mesmo, seus princípios? E então aplica-se a forças novamente pensadas na natureza, logo depois a seres estranhos à natureza, com uma palavra, ao mundo, para a construção do qual não nos podem faltar os materiais, porque uma imaginação fecunda os traz com abundância e, apesar de não confirmados pela experiência, tampouco são desmentidos por ela. Esta também é a causa pela qual jovens pensadores gostam tanto da metafísica em sua genuína forma dogmática e lhe sacrificam muitas vezes seu tempo e talento, aplicáveis a outro objeto.

De nada serve, porém, querer reprimir estas tentativas da razão pura através de quaisquer advertências a respeito da dificuldade da solução de problemas tão

[16] E não (como habitualmente se diz) *mundo intelectual.* Pois *intelectuais* são os *conhecimentos* pelo entendimento e estes também se referem a nosso mundo dos sentidos; *inteligíveis* denominam-se os *objetos,* enquanto podem ser representados *apenas pelo entendimento* e aos quais não se pode referir nenhuma de nossas intuições sensíveis. Mas, como a cada objeto deve corresponder uma intuição possível, deveríamos conceber um entendimento que intuísse as coisas imediatamente; de um tal entendimento não temos, porém, o mínimo conceito, nem, por conseguinte, dos entes do entendimento a que deve referir-se. (N. do A.)

obscuros, com lamentações sobre os limites de nossa razão e reduzindo as afirmações a simples suposições. Pois, enquanto não for claramente estabelecida a *impossibilidade* das mesmas e o *autoconhecimento* da razão não se tornar ciência, na qual o âmbito de seu uso fecundo não for distinguido do nulo, por assim dizer, com certeza geométrica, nunca cessarão completamente estas tentativas inúteis. Como é possível a própria natureza?

§ 36

Esta questão, que é o ponto mais alto que a filosofia transcendental pode alcançar, e para o qual também deve ser conduzida como a seu limite e perfeição, contém, na verdade, duas questões.

Em primeiro lugar: como é possível em geral a natureza em sentido *material,* ou seja, segundo a intuição como complexo dos fenômenos, e como são possíveis em geral o espaço, o tempo e aquilo que os preenche, ou seja, o objeto da sensação? A resposta é: pela condição de nossa sensibilidade, segundo a qual ela é impressionada, de modo peculiar, por objetos que lhes são em si mesmos desconhecidos e inteiramente distintos daqueles fenômenos. Esta resposta é dada no próprio livro, na estética transcendental, porém aqui, nos *Prolegômenos,* pela solução da primeira questão principal.

Em segundo lugar: como é possível a natureza em sentido formal, como complexo das regras, sob as quais devem estar todos os fenômenos, se devem ser pensados como conectados numa experiência? A resposta não pode ser outra do que: ela só é possível pela condição de nosso entendimento, em virtude da qual todas as representações da sensibilidade devem ser relacionadas necessariamente em uma consciência, o que possibilita primeiramente a forma peculiar de nosso pensar, a saber, por regras, e, por ela, a experiência, que é absolutamente distinta do conhecimento dos objetos em si mesmos. Esta resposta é dada no próprio livro, na lógica transcendental, porém aqui, nos *Prolegômenos,* no decorrer da solução da segunda questão principal.

Mas como seja possível esta propriedade peculiar de nossa própria sensibilidade ou de nosso entendimento e da necessária apercepção que serve de fundamento a este e a todo o pensar, não pode ser resolvido nem respondido ulteriormente, porque são, por sua vez, sempre necessárias para toda a resposta e para todo o pensar dos objetos.

São muitas as leis da natureza que podemos saber apenas por meio da experiência, mas a regularidade na conexão dos fenômenos, isto é, a natureza em geral, só podemos conhecer pela experiência, porque a própria natureza precisa de tais leis, que servem de fundamento *a priori* para sua possibilidade.

A possibilidade da experiência em geral é ao mesmo tempo a lei geral da natureza, e os princípios da primeira são mesmo as leis da segunda. Pois não conhecemos a natureza a não ser como complexo dos fenômenos, isto é, das representações em nós, por isso não podemos retirar a lei de suas conexões de nenhum outro lugar a não ser dos princípios das conexões dos mesmos em nós, isto

é, das condições da ligação necessária numa consciência, que torna possível a experiência.

Mesmo a proposição fundamental que foi desenvolvida em toda esta seção, a saber, que as leis gerais da natureza podem ser conhecidas *a priori,* conduz por si à proposição: que a legislação suprema da natureza deve estar em nós mesmos, isto é, em nosso entendimento, e que não devemos buscar as leis gerais da natureza na própria natureza por meio da experiência, mas, ao contrário, devemos derivar a natureza, em sua regularidade universal, unicamente das condições de possibilidade da experiência inerentes à nossa sensibilidade e ao nosso entendimento; pois, como seria possível conhecer de outro modo, *a priori,* as leis, já que elas não são regras do conhecimento analítico, mas verdadeiras extensões sintéticas destes? Uma tal concordância necessária dos princípios de uma experiência possível com as leis da possibilidade da natureza só pode acontecer a partir de duas causas: ou são estas leis derivadas da natureza por meio da experiência, ou, ao contrário, a natureza é derivada das leis da possibilidade da experiência em geral e forma uma só coisa com a simples regularidade universal da última. A primeira alternativa se contradiz, pois as leis universais da natureza podem e devem ser conhecidas *a priori* (isto é, independentemente de toda experiência) e servir de fundamento a todo uso empírico do entendimento.[17]

Devemos, porém, distinguir leis da natureza, que pressupõem sempre percepções especiais, de leis puras ou universais da natureza, que, sem que se fundem sobre percepções especiais, contêm apenas as condições de sua ligação necessária na experiência e, com referência às últimas, natureza e experiência *possível* são uma só coisa e como nesta a conformidade com as leis se baseia na conexão necessária dos fenômenos numa experiência (sem a qual não podemos absolutamente conhecer nenhum objeto do mundo sensível), conseqüentemente, nas leis originárias do entendimento, pode, à primeira vista, parecer estranho, mas nem por isso é menos certo, se afirmo, levando em consideração estas últimas: *o entendimento não cria suas leis* (a priori) *a partir da natureza, mas as prescreve à mesma.*

§ 37

Vamos agora explicar esta proposição, ousada na aparência, através de um exemplo que deve mostrar: que as leis descobertas por nós nos objetos da intuição sensível, principalmente quando reconhecidas como necessárias, já são consideradas por nós mesmos como tais, impostas pelo entendimento, embora sejam em tudo semelhantes às leis da natureza que atribuímos à experiência.

[17] Somente Crusius sabia um meio-termo: a saber, que um espírito, que não pode errar nem enganar, implantou em nós, originariamente, esta lei da natureza. Somente, uma vez que também princípios errôneos se introduzem freqüentemente, do que o sistema deste homem nos oferece não poucos exemplos, o uso de tal princípio, à falta de critérios seguros para distinguir a origem verdadeira da falsa, é muito precário, pois nunca se pode saber seguramente o que nos possa ter inspirado o espírito da verdade ou o pai da mentira. (N. do A.)

§ 38

Quando se examinam as propriedades do círculo, pelas quais esta figura reúne em si, numa regra universal, tantas determinações arbitrárias do espaço, não se pode deixar de atribuir uma natureza a esta figura geométrica. Assim, duas linhas que cortem ao mesmo tempo a si mesmas e ao círculo, seja qual for o sentido em que forem traçadas, dividem-se sempre regularmente: que o retângulo construído com os segmentos de uma das linhas é igual ao construído com os da outra. Então pergunto: "esta lei está no círculo ou no entendimento", contém esta figura, independentemente do entendimento, o fundamento desta lei em si, ou é o entendimento que, tendo construído a figura segundo seus conceitos (a saber, da igualdade dos raios), introduz nela ao mesmo tempo a lei das cordas que se cortam mutuamente em proporção geométrica? Ao se pesquisar as provas desta lei, é fácil verificar que ela somente pode ser derivada da condição que o entendimento coloca como fundamento para a construção desta figura, a saber, a igualdade dos raios. Alarguemos agora este conceito, para seguir a unidade das múltiplas propriedades das figuras geométricas sob leis comuns, e examinemos o círculo como uma secção cônica, que está com outras secções cônicas sob as mesmas condições fundamentais da construção; assim encontramos que todas as cordas que se cortam no interior das últimas, da elipse, da parábola e da hipérbole, fazem-no sempre de maneira que os retângulos formados de seus segmentos, embora não sejam iguais, estejam sempre nas mesmas relações entre si. Indo mais longe, a saber, até as doutrinas fundamentais da astronomia física, apresenta-senos aí uma lei física estendida a toda a natureza material, a lei da atração recíproca, cuja regra é que a atração diminui na razão inversa do quadrado das distâncias a partir de cada centro de atração, como as superfícies esféricas em que esta força se difunde aumentam, o que parece estar necessariamente na natureza das próprias coisas e por isso é apresentada como cognoscível *a priori.* Por simples que sejam as fontes desta lei, pois se fundam apenas na relação das superfícies esféricas de diferentes raios, a conseqüência que daí resulta, em relação à multiplicidade de sua harmonia e regularidade, é que não só todas as órbitas possíveis dos corpos celestes provêm das secções cônicas, mas também que tal relação entre as mesmas, que nenhuma lei da atração pode ser concebida como aplicável a um sistema cósmico a não ser a da relação inversa do quadrado das distâncias.

Temos aqui, portanto, natureza que se funda em leis, que o entendimento conhece *a priori,* principalmente dos princípios universais da determinação do espaço. Agora pergunto: estão estas leis da natureza no espaço, e o entendimento as aprende procurando descobrir o sentido profundo que aquele contém, ou elas estão no entendimento e na maneira como este determina o espaço segundo as condições da unidade sintética, para onde convergem todos os seus conceitos? O espaço é algo tão uniforme e tão indeterminado no que diz respeito a todas as propriedades especiais que não se vai procurar nele, certamente, nenhum tesouro de leis naturais. Pelo contrário, o que determina o espaço em figura de círculo, em

figura de cone e de esfera, é o entendimento, enquanto contém o fundamento da unidade de construção das mesmas figuras. A mera forma universal da intuição, que se chama espaço, é, pois, com razão o substrato de todos os objetos particulares de intuições determináveis, e nele está, portanto, a condição da possibilidade e multiplicidade das últimas; mas a unidade dos objetos é finalmente determinada pelo entendimento, e isto segundo condições inerentes à sua própria natureza; assim, é o entendimento a origem da ordem universal da natureza ao abarcar todos os fenômenos em suas próprias leis e, deste modo, constitui primeiramente a experiência (segundo sua forma) *a priori,* mercê da qual tudo quanto deve ser conhecido pela experiência deve ser submetido necessariamente a suas leis. Pois não temos de nos ocupar com a natureza *das coisas em si mesmas,* isto é, independente das condições tanto de nossa sensibilidade como do entendimento, mas com a natureza como um objeto de uma experiência possível, então compreende-se como o entendimento, no mesmo momento em que torna possível a experiência, faça ao mesmo tempo que o mundo sensível ou não seja nenhum objeto da experiência, ou seja, uma natureza.

§ 39. *Apêndice à ciência pura da natureza* *Do sistema das categorias*

Nada pode ser mais desejável a um filósofo do que, ao se encontrar diante da multiplicidade de conceitos ou de princípios que anteriormente, no uso que deles fazia em concreto, se lhe apresentava uma pluralidade esparsa, poder derivá-los de um princípio *a priori* e, desta maneira, uni-los todos num conhecimento. Antes acreditava que o que lhe restava depois de uma certa abstração e que parecia constituir, depois de uma comparação recíproca, uma certa categoria de conhecimentos fosse completamente reunido, mas isto era apenas um *agregado;* agora ele sabe que esta categoria de conhecimento é constituída por um determinado número, nem mais, nem menos, e viu a necessidade de sua divisão, o que é uma compreensão, tendo, portanto, somente agora um *sistema.*

Tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular, e que, no entanto, aparecem em todo conhecimento de experiência, do qual constituem ao mesmo tempo a simples forma da conexão, não pressupõe maior reflexão ou compreensão do que tirar de uma língua as regras do uso real das palavras em geral, e, assim, reunir os elementos de uma gramática (na verdade, ambas as operações estão muito intimamente ligadas), sem poder, entretanto, indicar o motivo por que uma língua tem justamente esta e nenhuma outra constituição formal, menos ainda, por que se podem encontrar tantas determinações formais da mesma em geral, nem mais, nem menos.

Aristóteles reuniu dez destes conceitos elementares puros sob o nome de categorias.[18] A estas, também denominadas predicamentos, sentiu depois a necessidade de acrescentar outros cinco *post*-predicamentos,[19] que em parte já

[18] *1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubis. 9. Situs. 10. Habitus.* (N. do A.)

[19] *Oppsitum, Prius, Simul, Motus, Habere.* (N. do A.)

estão naqueles (como *prius, simul, motus);* esta rapsódia podia valer antes como um aceno aos futuros pesquisadores do que como uma idéia desenvolvida sistematicamente e receber aplausos; mas, com o maior esclarecimento alcançado pela filosofia, foi rejeitada como de todo inútil.

Numa investigação dos elementos puros (que nada contêm de empírico) do conhecimento humano, logrei primeiramente, depois de longa reflexão, distinguir e separar com certeza os conceitos elementares puros da sensibilidade (espaço e tempo) dos do entendimento. Com isto foram excluídas daquele registro a sétima, a oitava e a nona categorias. As restantes de nada me poderiam valer, por não haver nenhum princípio segundo o qual o entendimento pudesse ser medido exaustivamente e determinadas completamente todas as suas funções, donde derivam seus conceitos puros.

Mas, para encontrar tal princípio, procurei ver se não havia uma operação do entendimento que contivesse todas as outras e que se distinguisse apenas por diferentes modificações ou momentos, para colocar a multiplicidade das representações sob a unidade do pensar em geral, e então encontrei que esta operação do entendimento consiste no julgar. Diante de mim já havia um trabalho pronto, se bem que não livre de falhas, dos lógicos, com o qual fiquei em condições de apresentar uma tábua completa das funções do entendimento puro, que eram, entretanto, indeterminadas com relação a todo objeto. Finalmente, referi estas funções a objetos em geral, ou mais ainda, à condição para determinar juízos como objetivamente válidos, resultando daí conceitos de entendimento puro, com o que não podia duvidar que eles e somente eles, nem mais, nem menos, podem constituir todo o nosso conhecimento das coisas a partir do simples entendimento. Denominei-os, como é justo, pelo seu velho nome de *categorias:* permiti-me acrescentar-lhes, sob o nome de *predicáveis,* o sistema completo dos conceitos que deles podem ser derivados, seja por conexão entre eles, seja com a forma pura dos fenômenos (espaço e tempo) ou com a matéria, enquanto não determinada empiricamente (objeto da sensação em geral), já que devia surgir um sistema da filosofia transcendental, fim para o qual eu agora só tinha a ver com a própria *Crítica da Razão Pura.*

O essencial neste sistema de categorias, pelo qual se distingue daquela velha rapsódia, que continuava sem nenhum princípio, e o motivo pelo qual deve ser acrescentado à filosofia consistem no seguinte: por meio destas categorias, puderam ser determinados com exatidão o verdadeiro significado dos conceitos de entendimento puro e a condição de seu uso. Pois aí verificou-se que elas, por si, nada mais são que funções lógicas, como tais não constituem o mínimo conceito de um objeto em si mesmo, mas precisam da intuição sensível como fundamento, servindo, então, apenas para determinar juízos empíricos, que em relação a todas as outras funções de juízo são indeterminadas e indiferentes, tornando-os, assim, universalmente válidos e possíveis por meio de seus *juízos de experiência* em geral.

Nem o primeiro inventor das categorias, nem ninguém depois dele imaginou algo a respeito de uma tal compreensão da natureza das categorias, que as limi-

tasse ao simples uso da experiência; mas, sem esta compreensão (que depende total e exatamente da derivação ou dedução das mesmas), são completamente inúteis e um pobre registro de nomes, sem explicação e regra para seu uso. Se algo semelhante tivesse vindo à mente dos antigos, sem dúvida todo o estudo do conhecimento da razão pura que, sob o nome de metafísica, arruinou algumas sólidas cabeças durante muitos séculos, teria chegado até nós numa forma bem diferente e teria esclarecido o entendimento do homem, ao invés de, como aconteceu realmente, esgotá-lo em obscuras e vãs sutilezas e torná-lo inútil para a verdadeira ciência.

Este sistema das categorias torna, por sua vez, sistemático todo o manejo de cada objeto da própria razão pura e dá uma indicação exata ou fio orientador, como e por que pontos da investigação deve ser conduzida cada observação metafísica, se ela deve tornar-se completa: pois esgota todos os momentos do entendimento, sob os quais deve ser colocado qualquer outro conceito. Assim surgiu também a tábua dos princípios, de cuja integridade só se pode estar seguro pelo sistema das categorias, e mesmo na divisão dos conceitos, que deve ir além do uso fisiológico do entendimento *(Crítica,* pp. 344 e 415), é sempre o mesmo fio orientador que, devendo passar pelos mesmos pontos fixos, determinados *a priori* no entendimento humano, forma sempre um círculo fechado que não dá lugar a nenhuma dúvida de que o objeto de um conceito de entendimento puro ou de razão pura, ao ser examinado filosoficamente e segundo princípios, possa ser desta maneira totalmente conhecido. Não podia deixar de fazer uso desta direção com relação a uma das divisões ontológicas abstratas, a saber, à distinção múltipla dos conceitos de *algo* e de *nada,* e daí construir uma tábua regular e necessária *(Crítica,* p. 292).[20]

Este mesmo sistema mostra sua não assaz apreciável utilidade, como todo verdadeiro sistema fundado num princípio universal, e também exclui todos os conceitos estranhos que se pudessem insinuar entre os conceitos de entendimento puro, e determina a cada conhecimento seu lugar. Tais conceitos, que também coloquei, pelo fio orientador das categorias, numa tábua e aos quais denominei *conceitos de reflexão,* mesclam-se na ontologia, sem permissão nem pretensões legítimas, com os conceitos de entendimento puro, embora estes sejam conceitos da conexão e com isto do próprio objeto, aqueles, porém, apenas da simples

[20] Diante de uma tábua das categorias, é possível fazer-se toda sorte de considerações interessantes, tais como: 1) que a terceira resulta da combinação da primeira e da segunda num conceito; 2) que nas de grandeza e qualidade só há um progresso da unidade à totalidade, ou de algo a nada (para este fim, as categorias de qualidade devem estar da seguinte maneira: realidade, limitação, negação total), sem correlata, ou *opposita,* mas as categorias de relação e modalidade, ao contrário, as comportam; 3) que, assim como na *lógica* os juízos categóricos servem de fundamento a todos os outros, assim a categoria de substância é o fundamento de todos os conceitos de coisas reais; 4) que, como a modalidade no juízo não é um predicado particular, assim tampouco os conceitos modais acrescentam qualquer determinação às coisas, etc. Tais considerações têm grande utilidade. Se, além disso, enumeramos todos os *predicáveis,* que se podem tirar mais ou menos completamente de cada boa ontologia (por exemplo, a de Baumgarten) e os ordenarmos por classes entre as categorias, sem deixarmos de acrescentar um desmembramento tão completo quanto possível de todos estes conceitos, surgirá daí uma parte simplesmente analítica, que não contém nenhuma proposição sintética, e que poderia anteceder a segunda parte (a sintética); isto não só seria proveitoso, não apenas por sua determinação e inteireza, mas pelo que nela houvesse de sistemático, conteria ainda uma certa beleza. (N. do A.)

comparação de conceitos já dados, tendo assim uma outra natureza e um outro uso; com minha divisão sistemática *(Crítica,* p. 260), ficam libertos daquela confusão. Mais clara ainda se torna a utilidade daquela tábua distinta das categorias quando, como acontecerá agora, separamos a tábua dos conceitos transcendentais da razão, que são de natureza e origem bem diversas daqueles conceitos do entendimento (e por isso deve ter outra forma), daqueles cuja separação tão necessária nunca aconteceu em nenhum sistema da metafísica, onde aquelas idéias da razão mesclam-se sem distinção com os conceitos do entendimento, como se pertencessem, como irmãos, a uma mesma família, numa confusão impossível de ser evitada, por falta de um sistema de categorias particular.

TERCEIRA PARTE DA QUESTÃO TRANSCENDENTAL PRINCIPAL

Como é possível a metafísica em geral?

§ 40

A matemática pura e a ciência pura da natureza, *para sua própria segurança* e certeza, não teriam tido necessidade de tal dedução, como a que estabelecemos até agora para cada uma delas; pois a primeira apóia-se em sua própria evidência; a segunda, porém, apesar de ter surgido das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante, não podendo de maneira alguma rejeitar este último testemunho, porque não pode nunca com toda a sua certeza, enquanto filosofia, igualar-se à matemática. Ambas as ciências necessitam da mencionada investigação não para si, mas para outra ciência, a saber, para a metafísica.

A metafísica tem a ver não só com os conceitos da natureza, que encontram sempre sua aplicação na experiência, mas também com conceitos de entendimento puro, que nunca são fornecidos em qualquer experiência possível, por conseguinte, com conceitos, cuja realidade objetiva (que não sejam simples quimeras), e com afirmações, cuja verdade ou falsidade não pode ser comprovada nem descoberta por nenhuma experiência, e esta parte da metafísica é justamente aquela que constitui o fim essencial da mesma, para o que todo o resto é apenas meio, e assim precisa esta ciência de tal dedução *por si mesma.* A terceira questão a que nos propomos refere-se, portanto, ao mesmo tempo ao cerne e à particularidade da metafísica, a saber, à ocupação da razão somente consigo mesma e, ao meditar sobre seus conceitos, extrai imediatamente desta meditação pretensos conhecimentos com objetos, sem requerer para tanto a intervenção da experiência, ou poder chegar até lá por meio da mesma.[21]

Sem a solução desta questão a razão nunca terá feito suficientemente por si mesma. O uso da experiência, ao qual a razão limita o entendimento puro, não preenche inteiramente sua própria determinação. Cada experiência em particular é apenas uma parte de todo seu setor, mas mesmo *a totalidade absoluta de toda experiência possível* não é experiência e, no entanto, um problema necessário para a razão, para cuja simples representação necessita de conceitos completa-

[21] Se se pode afirmar que uma ciência é *real* pelo menos na idéia de todos os homens, desde que se estabeleça que as tarefas que a ela conduzem são postas a cada um pela natureza da razão humana, daí serem inevitáveis tantas tentativas, apesar de falhas, dever-se-á então dizer: a metafísica é subjetivamente (e de maneira necessária) real, e então perguntamos, com razão, como é ela possível (objetivamente). (N. do A.)

mente diferentes daqueles conceitos do entendimento puro, cujo uso é apenas imanente, ou seja, refere-se à experiência na medida em que esta pode ser dada, ao passo que os conceitos da razão se referem à completude, isto é, à unidade coletiva de toda experiência possível, e com isso vão além de toda experiência dada e tornam-se *transcendentes.*

Assim como o entendimento necessitava das categorias para a experiência, assim contém a razão em si o fundamento das idéias, com isto quero significar conceitos necessários, cujo objeto não pode ser *dado,* porém, em nenhuma experiência. Estas últimas estão na natureza da razão, como as primeiras estão na natureza do entendimento e, se comportam em si uma ilusão, que facilmente pode levar ao caminho errado, essa ilusão é inevitável, embora seja perfeitamente possível evitar "que ela seduza".

Como toda a ilusão consiste em que o fundamento subjetivo do juízo seja considerado objetivo, assim será o autoconhecimento da razão pura, em seu uso transcendente (supra-sensível), o único preservativo contra as aberrações em que ela cai, quando interpreta mal sua determinação e refere ao objeto em si, de modo transcendente, o que só diz respeito ao seu próprio sujeito e à direção deste em todo uso imanente.

§ 41

A distinção entre as *idéias,* isto é, entre os conceitos da razão pura e as categorias ou conceitos de entendimento puro, como conhecimento de espécie, origem e uso inteiramente diversos, é uma parte tão importante para a fundamentação de uma ciência que deve conter o sistema de todos estes conhecimentos *a priori,* que, sem esta distinção, a metafísica é absolutamente impossível ou, no máximo, uma tentativa desordenada e imperfeita, sem conhecimento dos materiais com os quais nos ocupamos e da aptidão dos mesmos para serem aplicados desta ou daquela maneira, que se propõe apenas a construir um castelo de cartas. Se a *Crítica da Razão Pura* também tivesse conseguido apenas isto, ou seja, colocar esta distinção diante dos olhos, então teria contribuído mais para o esclarecimento de nosso conceito e para a direção da pesquisa no campo da metafísica do que todos os esforços inúteis até aqui envidados para resolver a tarefa transcendental da razão pura, sem jamais suspeitar que se encontravam num outro campo completamente diferente do do entendimento e que, por conseguinte, se enumeravam conceitos do entendimento e da razão como se fossem da mesma espécie.

§ 42

Todos os conhecimentos do entendimento puro têm em si que seus conceitos podem ser dados na experiência e seus princípios podem ser comprovados pela experiência; os conhecimentos da razão transcendente, ao contrário, não podem,

no que se refere às suas *idéias,* ser dados na experiência, nem suas *proposições* podem ser comprovadas ou contraditas pela experiência; daí que o erro, que neles pode insinuar-se, não pode ser descoberto por nada mais além da própria razão pura, o que é muito difícil, porque justamente esta razão torna-se naturalmente dialética por meio de suas idéias e esta inevitável ilusão não pode ser conservada dentro de limites por nenhum exame objetivo e dogmático da coisa, mas somente por um exame subjetivo, da própria razão, como fonte das idéias.

§ 43

Foi sempre minha maior preocupação na *Crítica* não só distinguir cuidadosamente as várias espécies de conhecimento, como também derivar de sua fonte comum os conceitos pertencentes a cada uma delas, a fim de, uma vez informado de onde originavam, poder informar com certeza não só seu uso, mas também ter a vantagem inestimável, e até agora insuspeita, de conhecer, segundo princípios, a completa enumeração, classificação e especificação dos conceitos *a priori.* Sem isto, é tudo simples rapsódia na metafísica e não se sabe nunca se aquilo que se possui é suficiente ou se e onde pode faltar algo. Naturalmente, só se pode ter esta vantagem na filosofia pura, que constitui, aliás, a essência da mesma.

Como encontrei a origem das categorias nas quatro funções lógicas de todos os juízos do entendimento, foi bem natural procurar a origem das idéias nas três funções do raciocínio; pois, uma vez dados tais conceitos da razão pura (idéias transcendentais), eles, a não ser que os tenhamos por inatos, não poderiam ser encontrados senão na mesma atividade da razão, que, no que concerne à simples forma, constitui o lógico dos raciocínios, mas, enquanto apresenta os juízos de entendimento como determinados em relação a uma ou outra forma *a priori,* constitui o conceito transcendental da razão pura.

A diferença formal dos raciocínios torna necessária a sua divisão em categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Os conceitos da razão fundados nisso contêm, portanto, em primeiro lugar, a idéia do sujeito completo (substancial); em segundo lugar, a idéia da série completa das condições; em terceiro lugar, a determinação de todos os conceitos na idéia de uma completa totalidade do possível.[22] A primeira idéia era fisiológica, a segunda, cosmológica, a terceira, teológica, e, como todas as três dão lugar a uma dialética, cada uma, entretanto, à sua maneira, funda-se nisso a divisão de toda a dialética da razão pura em paralogismo, antinomia e finalmente ideal da mesma, por cuja derivação se fica completamente

[22] No juízo disjuntivo, consideramos como dividida toda a *possibilidade* no que se refere a um certo conceito. O princípio ontológico da determinação universal de uma coisa em geral (de todos os predicados contrários possíveis, um é acrescentado a cada coisa), o qual é também o princípio de todos os juízos disjuntivos, coloca como fundamento o complexo de toda a possibilidade, no qual a possibilidade de cada coisa em geral é considerada como mais determinada. Isto serve para uma pequena explicação da proposição acima: a atividade da razão nos raciocínios disjuntivos é, segundo a forma, idêntica àquela, pela qual estabelece a idéia de um complexo de toda a realidade, que contém em si o positivo de todos os predicados opostos uns aos outros. (N. do A.)

seguro de que todas as pretensões da razão pura são aqui inteiramente apresentadas, não podendo faltar nenhuma, porque o próprio poder da razão, donde elas tiram sua origem, é totalmente medido por este meio.

§ 44

Há ainda nesta observação algo em geral notável: as idéias da razão não oferecem utilidade alguma, como as categorias, para o uso do entendimento em relação à experiência, mas são totalmente dispensáveis, mais ainda, opõem-se às máximas do conhecimento racional da natureza e lhes são obstáculos, apesar de necessárias num outro sentido, que ainda deve ser determinado. Que a alma seja uma substância simples, ou não, pode ser-nos inteiramente indiferente para a explicação dos fenômenos da mesma; pois não podemos tornar, por nenhuma experiência possível, sensível, nem por conseguinte, inteligível, o conceito de um ser simples, pois assim ele é, com relação a toda compreensão desejada para a causa dos fenômenos, completamente vazio e não pode servir a nenhum princípio de esclarecimento para aquilo que nos é dado pela experiência interna ou externa. Tampouco nos servem as idéias cosmológicas do início do mundo ou de sua eternidade (a parte ante) para esclarecer qualquer fenômeno do próprio mundo. Finalmente, de acordo com uma máxima certa da filosofia da natureza, devemos abster-nos de todo esclarecimento a respeito da disposição da natureza tirado da vontade de um ser superior, porque isto não é mais filosofia da natureza, mas uma confirmação de que chegamos ao nosso limite. As idéias têm, portanto, uma determinação de seu uso completamente distinta daquelas categorias, através das quais e dos princípios nelas fundados se tornou primeiramente possível a própria experiência. Com o que nossa laboriosa analítica do entendimento seria totalmente supérflua, se nosso intuito fosse outro que não o mero conhecimento da natureza, como ela pode ser dada na experiência; pois a razão cumpre sua tarefa, tanto na matemática como na ciência da natureza, de modo seguro e conveniente sem toda esta dedução sutil: portanto, nossa crítica do entendimento une-se às idéias da razão pura com uma intenção que ultrapassa o uso de experiência do entendimento, do qual afirmamos acima ser neste sentido inteiramente impossível e sem objeto carente de significação. Mas deve haver concordância entre aquilo que pertence à natureza da razão e do entendimento e aquela deve contribuir para a perfeição do último e é impossível que o confunda.

A solução desta questão é a seguinte: a razão pura não possui como intenção entre suas idéias objetos particulares situados além do campo da experiência, mas exige somente completude do uso do entendimento na concatenação da experiência. Mas esta completude só pode ser uma completude dos princípios e não das intuições e dos objetos. Contudo, para a apresentarmos de modo determinado, a razão concebe-a como o conhecimento de um objeto, conhecimento completamente determinado em relação àquelas regras, cujo objeto, porém, é somente uma idéia, para tornar o mais próximo possível o conhecimento do entendimento da totalidade expressa por aquela idéia.

§ 45. *Observação provisória para a dialética da razão pura*

Mostramos acima §§ 33 e 34: que a ausência de toda mescla de determinações sensíveis nas categorias pode desviar a razão e levá-la a estender seu uso para além da experiência, a coisas em si mesmas, se bem que, como elas mesmas não encontram intuição, que lhes confira significação e sentido em concreto, possam, como meras funções lógicas, representar, de fato, uma coisa em geral, sem poderem entretanto, dar por si mesmas um conceito determinado de uma coisa qualquer. Tais objetos hiperbólicos são os chamados *noúmena,* ou entes do entendimento (melhor, do pensamento), como por exemplo, *substância,* que é pensada *sem permanência* no tempo, ou uma *causa,* que *não* faz efeito *no tempo,* etc., pois conferimos-lhes predicados, que servem somente para tornar possível a regularidade da experiência, mas tira-lhe, ao mesmo tempo, todas as condições da intuição, sob as quais somente é possível a experiência, com o que aqueles conceitos perdem novamente toda significação.

Mas não há perigo que o entendimento por si próprio, sem ser coagido por leis estranhas, chegue a divagar tão caprichosamente pelo campo de simples entes do pensamento. Mas, se a razão não pode estar inteiramente satisfeita com nenhum uso empírico das regras do entendimento, visto ser ele sempre condicionado, exige complementação desta cadeia de condições, o entendimento é então impelido para fora do círculo, em parte para apresentar objetos da experiência numa série tão extensa que nenhuma experiência pode abarcar, em parte para procurar (a fim de completar a série) fora dela *noumena,* aos quais possa conectar aquela cadeia, e com isso, finalmente independente das condições da experiência, perfazer-se integralmente. Estas são, pois, as idéias transcendentais que, embora destinadas, de acordo com o fim verdadeiro, mas oculto, da determinação natural de nossa razão, não para introduzir conceitos transcendentes, mas a fim de contribuir para a ampliação ilimitada do uso da experiência, atraem, entretanto, por uma ilusão inevitável, o entendimento a um uso *transcendente,* o qual, se bem que enganosamente, não pode ser coagido por nenhuma resolução a permanecer dentro dos limites da experiência, mas só pode aí ser mantido por uma disciplina científica, e mesmo assim com muito esforço.

I. Idéias psicológicas

(*Crítica,* p. 341 e ss.)

§ 46

Já se observou há muito tempo que, em todas as substâncias, o sujeito propriamente dito, isto é, o que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como predicados), por conseguinte, o *substancial,* nos é desconhecido e a res-

peito destas limitações de nossa compreensão muitas lamentações se têm feito ouvir. Aqui se faz necessário notar que não se deve culpar disto o entendimento humano: que ele não conheça o substancial das coisas, isto é, que ele não possa determiná-las por si próprio, mas muito mais pelo fato de aspirar a conhecê-lo como idéia, logo determinada a um objeto dado. A razão pura exige que devemos procurar para cada predicado de uma coisa seu sujeito correspondente, para este, porém, que por sua vez é necessariamente predicado, o sujeito, e assim até o infinito (ou até onde alcançarmos). Daqui se segue que não devemos considerar nada que logramos alcançar como o último sujeito e que o substancial nunca pode ser pensado por nosso entendimento, por mais profunda que seja a penetração, mesmo que a natureza lhe revelasse seus segredos; pois a natureza específica de nosso entendimento consiste em pensar tudo discursivamente, isto é, por conceitos, por conseguinte, através de simples predicados, aos quais deve sempre faltar o sujeito absoluto. Pelo que todas as propriedades, pelas quais conhecemos os corpos, são meros acidentes, até mesmo a impenetrabilidade, que devemos nos representar sempre como apenas o efeito de uma força para a qual nos falta o sujeito.

Parece, pois, que temos na nossa própria consciência (no sujeito pensante) este substancial, e isto numa intuição imediata; pois todos os predicados do sentido interno referem-se ao *eu*, como sujeito, e este não pode ser pensado como predicado de um outro sujeito qualquer. Parece, pois, aqui, que a completude, na relação dos conceitos dados como predicados com um sujeito, pode ser dada não como simples idéia, mas como objeto, a saber, o próprio *sujeito absoluto*. Mas isto é ilusão. Pois o eu não é nenhum conceito,[23] mas apenas a designação do objeto do sentido interno, enquanto não o conhecermos por nenhum predicado, por conseguinte, não pode ser ele em si nenhum predicado de uma outra coisa, mas tampouco um conceito determinado de um sujeito absoluto, apenas, como em todos os outros casos, a relação dos fenômenos internos com o sujeito desconhecido dos mesmos. Do mesmo modo, esta idéia (que serve muito bem, como princípio regulador, para destruir todas as explicações materialistas dos fenômenos internos de nossa alma) dá origem, por um equívoco muito natural, a um argumento muito ilusório, para concluir, a partir deste pretenso conhecimento do substancial de nosso ser pensante, sua natureza, na medida em que o conhecimento desta cai totalmente fora do complexo da experiência.

§ 47

Este eu pensante (a alma) pode ser denominado substância como também o último sujeito do pensar, que não pode ser representado como predicado de uma outra coisa: então este conceito fica completamente vazio e sem qualquer conse-

[23] Se a representação da apercepção, o *eu*, fosse um conceito, pelo qual qualquer coisa fosse pensada, então poderia ser utilizada como predicado pelas outras coisas, ou conter em si tais predicados. Ora, ela não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação com a qual todo o pensamento está em relação (*relatione accidentis*). (N. do A.)

qüência, se não pode ser demonstrada sua permanência como aquilo que torna fértil o conceito das substâncias na experiência.

A permanência, entretanto, nunca pode ser demonstrada a partir do conceito de uma substância, como coisa em si, mas somente como válida para a experiência. Isto ficou suficientemente apresentado na primeira analogia da experiência (*Crítica*, p. 182) e, se não se quiser render a esta prova, então se deve experimentar, se se consegue demonstrar, a partir do conceito de um sujeito, que não existe propriamente como predicado de uma outra coisa, que esta existência é permanente e que não pode nascer ou morrer, nem por si mesmo, nem por qualquer outra causa da natureza. Tais proposições sintéticas *a priori* nunca podem ser demonstradas em si mesmas, mas sempre em relação a coisas como objetos de uma experiência possível.

§ 48

Quando queremos, portanto, concluir, a partir do conceito da alma como substância, para a permanência da mesma: isto só pode valer para ela tendo por fim uma experiência possível e não como uma coisa em si mesma e além de toda experiência possível. Ora, a condição subjetiva de toda a nossa experiência possível é a vida: conseqüentemente, só se pode chegar a conclusões sobre a permanência da alma na vida, pois a morte do homem é o fim de toda experiência no que se refere à alma como objeto da mesma, enquanto não se provar o contrário, que é justamente a questão. Portanto, a permanência da alma só pode ser provada na vida do homem (prova que certamente nos será presenteada) e não depois da morte (e é isso que nos interessa propriamente), e isso pelo motivo universal, porque o conceito de substância, enquanto deve ser considerado como necessariamente ligado ao conceito de permanência, só o pode ser em virtude de um princípio de experiência possível e, portanto, só em vista desta experiência.[24]

§ 49

Que às nossas percepções externas não só corresponda, mas deva corresponder algo real, fora de nós, não pode da mesma maneira ser demonstrado como

[24] É na verdade muito curioso que os metafísicos tenham deslizado sempre, sem preocupação, sobre o princípio de permanência das substâncias, sem tentar jamais uma prova disto; sem dúvida porque, logo que iniciavam com o conceito de substância, sentiam-se abandonados por todos os meios de prova. O entendimento comum, sabendo que sem este pressuposto não é possível uma ligação das percepções na experiência, supriu esta falta com um postulado; pois da experiência não pôde mais tirar este princípio, em parte porque ela não pode seguir as matérias (substâncias) em todas as suas transformações e decomposições, para encontrar a matéria sempre intacta, em parte porque o princípio contém *necessidade*, que é sempre a marca de um princípio *a priori*. Eles aplicaram então, confiadamente, este princípio da alma como uma *substância* e concluíram a permanência necessária da mesma depois da morte do homem (principalmente porque a simplicidade desta substância, deduzida da indivisibilidade da consciência, servia-lhe de garantia contra a decadência por decomposição). Se eles tivessem encontrado a verdadeira fonte deste princípio, o que exige investigações mais profundas do que as por eles iniciadas, teriam visto que aquela lei da permanência das substâncias só acontece em função da experiência e, por conseguinte, só pode valer para as coisas enquanto estas são conhecidas na experiência e ligadas a outras, nunca, porém, para elas, independentemente de toda experiência possível, nem, portanto, para a alma depois da morte. (N. do A.)

uma conexão das coisas em si mesmas, mas como tendo em vista a experiência. Isto vale tanto como dizer: podemos muito bem demonstrar que algo está fora de nós de modo empírico, por conseguinte, como fenômeno no espaço; pois nada temos a ver com outros objetos que não aqueles que pertencem a uma experiência possível, justamente porque não nos podem ser dados em nenhuma experiência e, portanto, nada são para nós. É empírico fora de mim aquilo que, intuído no espaço e, como este, juntamente com todos os fenômenos que contém, pertence às representações, cuja conexão, segundo leis da experiência, demonstra do mesmo modo sua verdade objetiva, como a conexão dos fenômenos do sentido interno a realidade de minha alma (como um objeto de sentido interno), assim eu, mediante a experiência externa, tenho consciência tanto da realidade dos corpos como fenômenos externos no espaço, como, por meio da experiência interna, a tenho da experiência de minha alma no tempo, que eu apenas conheço como objeto do sentido interno, através de fenômenos, que constituem um estado interno e cujo ente em si mesmo, que é o fundamento destes fenômenos, me é desconhecido. O idealismo cartesiano distingue apenas experiência externa do sonho, e a regularidade, como um critério da verdade da primeira, da desordem e da falsa aparência da última. Pressupõe em ambos espaço como condições da existência dos objetos dos sentidos externos podem ser realmente encontrados no espaço, onde os colocamos em guarda, assim como o objeto do sentido interno, a alma, está realmente no tempo, isto é, se a experiência carrega consigo seguros critérios que a distingam da imaginação. Aqui pode surgir facilmente a dúvida e nós a levantamos constantemente na vida cotidiana, quando, em ambos os casos, examinamos a conexão dos fenômenos segundo leis universais da experiência e não podemos duvidar se a representação das coisas externas se harmoniza perfeitamente com estas, que elas constituem uma experiência verídica. O idealismo material, já que fenômenos são considerados fenômenos apenas segundo sua conexão na experiência, é fácil de ser refutado, e é uma experiência tão segura o fato de os corpos existirem fora de nós (no espaço), como o de eu existir segundo a representação do sentido interno (no tempo); pois o conceito: *fora de nós* significa apenas a existência no espaço. Mas como o eu na proposição: *eu sou* significa não só o objeto da intuição interna (no tempo), mas o sujeito da consciência, assim corpo não significa apenas a intuição externa (no espaço), mas também a coisa em *si mesma,* o que serve de fundamento a este fenômeno; assim, pode a pergunta, se os corpos (como fenômenos do sentido externo) existem como corpos *fora de meus pensamentos,* ser negada sem hesitação na natureza: o mesmo sucede com a pergunta, se eu mesmo existo *como fenômeno do sentido interno* (alma, segundo a psicologia empírica) fora de meu poder de imaginação no tempo, pois isto deve ser negado da mesma maneira. Assim fica tudo decidido e certo, quando referido a seu verdadeiro significado. O idealismo formal (por mim denominado transcendental) deixa realmente de lado o material ou cartesiano. Pois se o espaço não é senão uma forma de minha sensibilidade, então ele é em mim tão real quanto eu mesmo e a questão é só decidir sobre a verdade empírica dos fenômenos no

mesmo. Mas não sendo assim, porém sendo o espaço e os fenômenos nele existentes fora de nós, então todos os critérios da experiência fora de nossa percepção não podem ser demonstrados como realidade destes objetos fora de nós.

II. Idéias cosmológicas

(Crítica, p. 405 ss.)

§ 50

Este produto da razão pura em seu uso transcendente é o mais notável fenômeno da mesma, o qual age com a maior força entre todos para despertar a filosofia de seu sono dogmático e levá-la a ocupar-se com a difícil tarefa da crítica da razão.

Denomino esta idéia cosmológica porque ela retira seu objeto sempre e somente do mundo sensível, não necessita de nenhum outro que não seja um objeto dos sentidos, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, ainda não é idéia; ao contrário, pensar a alma como substância simples significa tanto como pensar um objeto (o simples) que não pode ser representado nos sentidos. Mas, mesmo assim, a idéia cosmológica amplia tanto a conexão do condicionado (seja ele matemático ou dinâmico) que a experiência nunca pode seguir-se a ela e é sempre, com relação a este ponto, uma idéia, cujo objeto nunca pode ser dado adequadamente em nenhuma experiência.

§ 51

Primeiramente, mostra-se aqui um sistema das categorias tão clara e inequivocamente que, se faltassem outras provas, esta seria suficiente para apresentar sua indispensabilidade no sistema da razão pura. Estas idéias transcendentes não são mais do que quatro, tantas quantas as classes das categorias; em cada uma delas referem-se apenas à absoluta inteireza da série de condições para um condicionado dado. De acordo com estas idéias cosmológicas, existem quatro afirmações dialéticas da razão pura que, como são dialéticas, provam por isso mesmo que a cada uma delas se opõe, segundo princípios aparentes da razão pura, um outro princípio contraditório, cuja contradição nenhuma arte metafísica, da mais sutil distinção, pode impedir, mas que obriga o filósofo a remontar às primeiras fontes da própria razão. Esta antinomia, não inventada a gosto, mas fundada na natureza da razão humana, por conseguinte, inevitável e infinita, contém as seguintes quatro proposições com suas contraproposições.

1.
Proposição
O mundo tem um princípio (limite) segundo
o tempo e o espaço

Contraproposição
O mundo é infinito segundo
o tempo e o espaço

2.
Proposição
Tudo no mundo
é constituído do
simples

Contraproposição
Nada é simples,
mas tudo é *composto*

3.
Proposição
Há no mundo
causas dotadas
de *liberdade*

Contraproposição
Não há liberdade,
mas tudo é *natureza*

4.
Proposição
Na série das causas do mundo, há
um ente necessário qualquer

Contraproposição
Nada nesta série é necessário, mas
tudo é contingente

§ 52

Aqui está, pois, o estranho fenômeno da razão humana, do qual não pode ser dado nenhum exemplo em qualquer outro uso da mesma. Quando nós, como acontece comumente, pensamos os fenômenos do mundo sensível como coisas em si mesmas, quando tomamos os princípios de sua ligação como universalmente válidos com relação às coisas em si mesmas e não apenas com a experiência, como vulgarmente se faz e até é inevitável sem a nossa crítica: surge, então, um conflito inesperado, que nunca pode ser eliminado pelo caminho dogmático habitual, porque tanto proposição como contraproposição podem ser estabelecidas por provas igualmente evidentes, claras e irrefutáveis — pois respondo pela correção de todas estas provas —, e a razão vê-se assim dividida em si mesma, um estado que alegra o cético, mas que coloca o filósofo crítico em reflexão e intranqüilidade.

§ 52 b

Na metafísica é possível trabalhar-se mal de muitas maneiras, sem receio de ser colhido em erro. Pois, se não se cai em contradições, o que é bem possível em proposições sintéticas, apesar de totalmente inventadas, então não podemos ser contraditos pela experiência em nenhum caso, onde os conceitos que conectamos são simples idéias, que não podem ser dadas (por seu conteúdo) na experiência. Pois, como pretenderíamos saber, pela experiência, se o mundo existe desde a eternidade ou tem um princípio, se a matéria pode ser infinitamente dividida em partes ou é constituída de partes simples; tais conceitos não são dados nem pela maior experiência possível, por conseguinte, a inexatidão da proposição afirmada ou negada não pode ser descoberta por esta pedra de toque.

O único caso que a razão poderia, contra a sua vontade, deixar entrever, já que ela considera erradamente sua dialética dogmática, seria quando fundasse uma afirmação num princípio universalmente aceito e deduzisse de um outro, igualmente aceito e com o maior rigor dedutivo, justamente o contrário. Este caso é real aqui, e isto em relação às quatro idéias naturais da razão, de onde derivam de um lado quatro afirmações e, de outro lado, outras tantas contra-afirmações, cada uma com exata conseqüência dos princípios universalmente admitidos, deixando assim clara a ilusão dialética da razão pura no uso destes princípios, que de outra forma ficariam eternamente ocultos.

Aqui está, pois, uma tentativa decisiva que nos deve mostrar necessariamente uma inexatidão, oculta nas pressuposições da razão.[25] Duas proposições que se contradizem não podem ser ambas falsas, a não ser que o conceito, que lhes serve de fundamento, seja ele mesmo contraditório; por exemplo, as duas proposições: um círculo quadrado é redondo, e um círculo quadrado não é redondo, são ambas falsas. Pois, no que se refere à primeira, é falso que o círculo em questão seja redondo, porque ele é quadrado; mas também é falso que não seja redondo, isto é, que seja quadrado, porque é um círculo. Pois nisto consiste precisamente a característica lógica da impossibilidade de um conceito, ou seja, que duas proposições que se contradizem sejam ao mesmo tempo falsas sob a mesma pressuposição, por conseguinte, não sendo possível pensar entre elas uma terceira, *nada* pode ser pensado por intermédio daquele conceito.

§ 52 c

As duas primeiras antinomias, as quais denomino matemáticas, porque ocupam-se com a adição ou divisão de homogêneos, têm por fundamento tal

[25] Por isso desejo que o leitor crítico se ocupe principalmente com esta antinomia, porque parece que a própria natureza a estabeleceu, para desconcertar a razão em suas pretensões temerárias e levá-la a examinar a si mesma. Considero-me responsável por todas as provas que dei tanto para a tese como para a antítese, e a mostrar assim a certeza da inevitável antinomia da razão. Se, portanto, o leitor for levado por este estranho fenômeno a voltar a examinar o pressuposto que lhe serve de fundamento, sentir-se-á obrigado a investigar comigo, mais a fundo, a base primeira de todo o conhecimento da razão pura. (N. do A.)

conceito contraditório; a partir daí, explico o que acontece: tanto tese como antítese são em ambas falsas.

Quando falo de objetos no tempo e no espaço, não falo de coisas em si mesmas, porque nada sei a respeito delas, mas de coisas no fenômeno, isto é, da experiência, como um modo de conhecimento particular dos objetos, só permitido ao homem. Do que penso no espaço ou no tempo, não devo afirmar: que existe por si mesmo, sem meu pensamento, no espaço e no tempo; estaria contradizendo a mim próprio, pois o espaço e o tempo, juntamente com todos os fenômenos neles contidos, não são algo existente em si mesmos e fora de minhas representações, mas apenas modos de representação, e parece ser contraditório afirmar que exista um simples modo de representação fora de nossa representação. Portanto, os objetos dos sentidos existem apenas na experiência; por isso, dar-lhes sem a mesma ou antes dela uma existência própria, subsistente por si, é o mesmo que imaginar que a experiência seja real sem experiência, ou antes da experiência.

Se questiono sobre a grandeza do mundo no espaço e no tempo, é impossível para todos os meus conceitos afirmarem que ele é infinito ou finito. Pois nenhum dos dois pode estar contido na experiência, porque a experiência de um espaço *infinito* não é possível, nem de um tempo de curso finito, nem a *limitação* do mundo por um espaço vazio; isto são apenas idéias. Portanto, a grandeza do mundo, determinada de um ou de outro modo, deveria estar em si mesma separada de toda experiência. Mas isto contradiz o conceito de um mundo sensível, que é um simples complexo de fenômenos, cuja existência e conexão acontecem apenas na representação, a saber, na experiência, pois não é uma coisa em si, mas apenas maneira de representar. Daqui se conclui que, sendo o conceito de um mundo sensível existente por si e contraditório em si, a solução do problema, pela sua grandeza, será sempre falsa, quer se tente esta solução afirmativa ou negativamente.

O mesmo vale para a segunda antinomia, que se refere à divisão dos fenômenos. Pois estas são simples representações e as partes existem apenas na representação das mesmas, por conseguinte, na divisão, isto é, numa experiência possível, onde são dadas, donde se segue que a divisão só vai até onde a experiência alcança. Admitir que um fenômeno, por exemplo, o do corpo, contenha, antes de toda experiência, todas as partes em si mesmo, às quais só pode chegar experiência possível, significa: atribuir a um simples fenômeno, que só pode existir na experiência, uma experiência própria anterior à experiência, ou afirmar que existem representações antes que sejam encontradas na capacidade de representação, o que se contradiz e, por conseguinte, exclui também toda a solução do problema mal posto, quer se diga que os corpos constam em si de um número infinito de partes ou de um número finito de partes simples.

§ 53

Na primeira classe das antinomias (das matemáticas), a falsidade da pressuposição consistia em que o que se contradiz (ou seja, fenômeno como coisa em

si mesma) era apresentado como conciliável num conceito. Mas no que se refere à segunda classe das antinomias, a saber, à dinâmica, a falsidade da pressuposição consiste em que o conciliável é apresentado como contraditório, conseqüentemente, enquanto no primeiro caso ambas as afirmações contrárias eram falsas, aqui, entretanto, ambas, sendo opostas por simples equívoco, podem ser verdadeiras.

A conexão matemática pressupõe, na verdade, necessariamente, a homogeneidade do conectado (no conceito de grandeza), a dinâmica, entretanto, não exige isto. Quando se trata da grandeza do extenso, então todas as partes devem ser homogêneas entre si e com o todo; na conexão de causa e efeito, ao contrário, pode ser também encontrada homogeneidade, mas não é necessária; pois o conceito de causalidade (por meio do qual é posta alguma coisa inteiramente diferente de outra coisa) não a exige.

Se os objetos do mundo sensível fossem tomados por coisas em si mesmas, e as leis da natureza acima citadas por leis das coisas em si mesmas, então seria inevitável a contradição. Do mesmo modo, se o sujeito da liberdade fosse apresentado, como os outros objetos, como simples fenômeno, não poderia ser evitada a contradição, pois, em tal caso, poder-se-ia afirmar ou negar a mesma coisa, do mesmo objeto, num mesmo sentido. Mas se a necessidade natural refere-se apenas a fenômenos e a liberdade apenas a coisas em si mesmas, não surge contradição se se admite ou aceita imediatamente ambas as formas de causalidade, por difícil ou mesmo impossível que pareça tornar compreensível a da última espécie.

No fenômeno, todo o efeito é um acontecimento ou algo que acontece no tempo; a ele deve preceder, segundo a lei universal da natureza, uma determinação da causalidade de sua causa (um estado da mesma), à qual sucede segundo uma lei constante. Mas esta determinação da causa para a causalidade deve ser algo *que* suceda ou *aconteça;* a causa deve ter *começado* a *agir,* pois do contrário não seria possível pensar uma sucessão de tempo entre ela e o efeito. O efeito teria existido sempre, assim como a causalidade da causa. Pelo que, entre os fenômenos, a *determinação* da causa a *agir* deve ter surgido, e, por conseguinte, deve ser do mesmo modo que seu efeito, um acontecimento, que por sua vez também deve ter uma causa, e assim por diante; conseqüentemente, a necessidade da natureza é a condição pela qual são determinadas as causas eficientes. Mas, se a liberdade deve ser uma propriedade de certas causas dos fenômenos, então deve ser relativamente aos últimos, enquanto acontecimentos, um poder de os começar *por si mesma (sponte),* isto é, sem ser preciso que a própria causalidade da causa comece, e, com isso, sem precisar de outro fundamento que determine seu início Mas então a *causa,* segundo sua causalidade, não deveria estar entre as determinações de tempo de seu estado, isto é, *não* deveria ser de *modo algum fenômeno,* ou seja, deveria ser considerada coisa em si mesma e somente os *efeitos* deveriam ser considerados *fenômenos.*[26] Se é possível conceber sem contradições uma tal

[26] A idéia da liberdade verifica-se apenas na relação do *intelecto* como causa com o *fenômeno* como efeito. Por isso não podemos atribuir liberdade à matéria no que diz respeito à sua atividade incessante, apesar de esta atividade acontecer segundo um princípio interno. Tampouco podemos admitir que seja atribuído a

influência dos entes inteligíveis sobre os fenômenos, haverá, então, em toda a conexão de causa e efeito no mundo sensível, uma necessidade natural, mas poderá ser concedida liberdade a esta causa, que em si não é fenômeno (embora lhe sirva de fundamento), e atribuir, sem contradição, natureza e liberdade à mesma coisa, noutra relação, uma vez como fenômeno, outra vez como coisa em si mesma.

Temos em nós um poder que está em conexão não apenas com os fundamentos subjetivamente determinantes, causas naturais de seus atos, e assim o poder de um ente pertencente aos fenômenos, mas que além disso se refere a fundamentos objetivos, que são simples idéias, na medida em que podem determinar este poder e tal conexão é expressa pelo termo *dever.* Este poder chama-se *razão,* e enquanto observarmos um ente (o homem) unicamente por esta razão objetivamente determinável, não pode ser considerado um ente sensível, mas a propriedade pensada não é a propriedade de uma coisa em si mesma, o que nunca aconteceu e como poderia ser causa de atos cujo efeito é fenômeno no mundo sensível, não podemos compreender. Entretanto, a causalidade da razão em relação aos efeitos do mundo sensível seria liberdade, enquanto tal causalidade for considerada como determinante por fundamentos *objetivos,* ou seja, idéias. Pois, neste caso, sua ação não dependeria de condições subjetivas, por conseguinte, de condições temporais e tampouco de leis naturais, que servem para determinar as últimas, porque os fundamentos da razão determinam as ações universalmente, a partir de princípios, sem influência de circunstâncias de tempo ou de lugar.

O que aqui exponho vale apenas como exemplo para a compreensão e não pertence necessariamente à nossa questão, que deve ser resolvida por simples conceitos, independentemente das propriedades que encontramos no mundo real.

Logo, posso dizer, sem entrar em contradição: todas as ações de entes racionais, enquanto fenômenos (encontrados em qualquer experiência), estão sujeitas à necessidade da natureza; mas as mesmas ações, consideradas apenas em relação com o sujeito racional e com sua capacidade de agir apenas pela razão, são livres. Pois o que é exigido para a necessidade da natureza? Nada mais que a determinabilidade de cada acontecimento do mundo sensível por leis constantes, por conseguinte, uma relação de causa no fenômeno, permanecendo desconhecida a coisa em si mesma que lhe serve de fundamento e sua causalidade. Mas afirmo: *a lei da natureza permanece,* quer seja o ente racional causa dos efeitos no mundo sensível a partir da razão e, por conseguinte, pela liberdade, quer não os determine por fundamentos racionais. Pois, no primeiro caso, a ação se dá por máximas, cujo

entes do entendimento puro um conceito de liberdade, Deus, por exemplo, enquanto sua ação é imanente. Pois sua ação, apesar de independente de causas externamente determináveis, é, entretanto, determinada em sua razão eterna, por conseguinte, em sua *natureza* divina. Só quando *algo deve começar,* mediante uma ação, por conseguinte, o efeito deve ser encontrado na seqüência de tempo, logo, no mundo dos sentidos (por exemplo, o início do mundo), então surge a pergunta, se a causalidade da própria causa deve ter tido um início, ou se a causa pode originar um efeito, sem que sua própria causalidade tenha um começo. No primeiro caso, o conceito desta causalidade é um conceito da necessidade da natureza, no segundo caso, da liberdade. Por aqui verá o leitor que, ao considerar a liberdade um poder de iniciar por si um acontecimento, encontrei justamente o conceito que é o problema da metafísica. (N. do A.)

efeito no fenômeno sempre acontecerá segundo leis constantes; no segundo, a ação não acontece segundo princípios da razão e não está sujeita a leis empíricas da sensibilidade e em ambos os casos os efeitos estão relacionados segundo leis constantes; não exigimos mais que isto para a necessidade da natureza, nem mesmo conhecemos mais a respeito dela. Mas no primeiro caso é a razão a causa destas leis da natureza, e, portanto, livre, no segundo caso ocorrem os efeitos segundo meras leis da natureza da sensibilidade, porque a razão não exerce influência sobre eles: ela, a razão, não é por isso determinada pela sensibilidade (o que é impossível), sendo, pois, neste caso, livre. A liberdade não tolhe, portanto, a lei natural dos fenômenos, tampouco esta impede a liberdade do uso prático da razão, que está relacionado às coisas em si mesmas, como princípios determinantes.

Com isto é salva a liberdade prática, a saber, aquela na qual a razão tem causalidade segundo fundamentos objetivamente determinantes, sem que a necessidade da natureza em relação aos mesmos efeitos, como fenômenos, seja prejudicada. Justamente isto pode servir para o esclarecimento daquilo que tínhamos a dizer acerca da liberdade transcendental e sua conciliação com a necessidade da natureza (no mesmo sujeito mas não tomado numa única relação). Pois, com respeito a isto, cada início da ação de um ente por causas objetivas, relativas a estes fundamentos determinantes, é sempre um *primeiro início,* embora esta mesma ação seja na série de fenômenos apenas um *início subalterno,* ao qual deve preceder um estado de causa que o determine, sendo ele mesmo determinado por outro antecedente: deste modo, podemos pensar, sem cair em contradição com as leis naturais, uma capacidade para os entes racionais em geral — enquanto sua causalidade é neles determinada como coisas em si mesmas — de iniciar espontaneamente uma série de estados. Pois a relação da ação com princípios racionais objetivos não é uma relação de tempo: aqui o que determina a causalidade não precede a ação no tempo, porque tais fundamentos determinantes não representam a relação dos objetos com os sentidos, por conseguinte, com causas no fenômeno, mas causas determinantes, como coisas em si mesmas, que não estão sujeitas às condições de tempo. Assim, a ação só pode ser considerada como um primeiro início em relação à causalidade da razão, como um início meramente subordinado com relação à série de fenômenos e qualificar-se de livre, sem contradição, desde o primeiro ponto de vista, mas desde o segundo (já que é simples fenômeno) como sujeito à necessidade da natureza.

No que se refere à *quarta* antinomia, ela é resolvida da mesma maneira como o é o conflito da razão consigo mesma na terceira. Pois, quando *a causa no fenômeno* é distinguida *da causa do fenômeno,* enquanto pensada como *coisa em si mesma,* então ambas as proposições podem estar uma ao lado da outra, a saber, que não há causa do mundo sensível (de acordo com leis semelhantes da causalidade) cuja existência seja absolutamente necessária, e, por outro lado, que este mundo está ligado a um ser necessário como sua causa (mas de outra espécie e segundo outra lei); a incompatibilidade destas duas proposições *está fundada* exclusivamente no equívoco de estender o que é válido apenas para os fenômenos às coisas em si mesmas e confundir ambas, em geral, num conceito.

§ 54

Esta é, pois, a exposição e a solução de toda a antinomia, na qual a razão se acha envolvida quando aplica seus princípios no mundo sensível; só esta exposição seria considerável ganho para o conhecimento da razão humana, mesmo que a solução deste conflito não satisfizesse plenamente o leitor, que deve combater aqui uma ilusão natural, que só recentemente lhe foi apresentada como tal e que até agora havia considerado verdadeira. De tudo isto, é inevitável uma conseqüência, a saber, que, por ser completamente impossível desvencilhar-se deste conflito da razão consigo mesma, enquanto os objetos do mundo sensível forem considerados coisas em si mesmas e não pelo que são na realidade, ou seja, simples fenômenos, o leitor sentir-se-á obrigado a retomar mais uma vez a dedução de todo o nosso conhecimento *a priori* e o exame daquela que eu apresentei do mesmo, para chegar a uma decisão. Mais do que isto não exijo por enquanto; pois, se ele agora meditou e ocupou-se em chegar mais fundo na natureza da razão pura, ter-se-á familiarizado mais com os conceitos pelos quais só é possível a solução do conflito da razão, sem o que não posso esperar inteiro aplauso, nem sequer do leitor mais atento.

III. Idéia teológica

(Crítica, p. 571 e ss.)

§ 55

A terceira idéia transcendental que dá matéria ao mais importante uso da razão, mas que, se exercido apenas especulativamente, torna-se exaltado (transcendente) e, por conseguinte, dialético, é o ideal da razão pura. Como a razão não começa, como a idéia psicológica e cosmológica, pela experiência, nem é desviada, pela progressão dos fundamentos, onde possível, a aspirar a uma inteireza absoluta de sua série, mas age por si só, e, partindo de simples conceitos daquilo que deveria constituir a inteireza absoluta de uma coisa em geral, por conseguinte, mediante a idéia de um ser originário sumamente perfeito, desce até a determinação da possibilidade, e também da realidade das demais coisas: o mesmo acontece aqui com a mera pressuposição de um ente, que, embora não da série de experiência, é pensado em favor da experiência para a compreensão da conexão, da ordem e da unidade da última, isto é, a fim de distinguir mais facilmente a *idéia* do conceito do entendimento, como nos casos precedentes. Pelo que era mais fácil desvendar a ilusão dialética, que surge daí, por tomarmos as condições subjetivas de nosso pensar por condições objetivas das coisas em si e uma hipótese necessária à satisfação de nossa razão por um dogma. Nada mais tenho a lembrar sobre as pretensões da teologia transcendental, pois o que a *Crítica* diz a este respeito é compreensível, esclarecedor e decisivo.

§ 56. *Observação geral sobre as idéias transcendentais*

Os objetos que nos são dados pela experiência são sob muitos aspectos incompreensíveis e muitas perguntas, a que nos conduz a lei da natureza, podem permanecer insolúveis, quando elevadas a um certo grau, mas sempre em conformidade com esta lei, por exemplo, a atração mútua dos corpos. Se só abandonarmos completamente a natureza ou ultrapassarmos toda experiência possível no processo de sua conexão, por conseguinte, nos aprofundarmos em simples idéias, mesmo assim não podemos afirmar que um objeto nos é incompreensível e que a natureza das coisas nos coloca questões insolúveis; pois nada temos a ver com a natureza ou, em geral, com objetos dados, mas tão somente com conceitos, que só têm a sua origem em nossa razão, e com simples entes do pensamento, em relação aos quais todas as tarefas, que devem surgir do conceito dos mesmos, podem ser solucionadas, porque a razão pode e deve dar inteira conta de seu próprio procedimento.[27] Por serem as idéias fisiológicas, cosmológicas e teológicas meros conceitos da razão, que não podem ser dadas em nenhuma experiência, assim as questões, que a razão nos propõe em relação a elas, não por meio de objetos, mas por simples máximas da razão para sua própria satisfação, e devem ser todas resolvidas de maneira satisfatória, o que também acontece ao se mostrar que elas são princípios, destinados a trazer ao nosso uso do entendimento inteireza e unidade sintética, e que são válidos para a experiência, mas apenas para a experiência como *totalidade.* Embora seja impossível uma totalidade absoluta da experiência, contudo a idéia de um todo do conhecimento, segundo princípios em geral, é a única coisa capaz de criar uma espécie particular de unidade, a saber, a de um sistema, sem a qual nosso conhecimento nada mais é que um fragmento inútil para o fim supremo (que sempre é o sistema de todos os fins); não entendo com isto somente o uso prático da razão, mas também o fim supremo do uso especulativo.

As idéias transcendentais expressam, portanto, a determinação própria da razão, a saber, como um princípio da unidade sistemática do uso do entendimento. Mas, quando se considera esta unidade do modo de conhecimento como inerente ao objeto do conhecimento, quando unidade puramente *reguladora* a tomarmos por *constitutiva,* e nos convencermos de poder ampliar nosso conhecimento por meio desta idéia além de toda experiência possível, por conseguinte, de modo transcendente, sendo que a razão só serve para levar a experiência nela mesma tão próximo quanto possível da inteireza, isto é, não limitar com nada seu

[27] O Sr. Platner diz, pois, com agudeza, em seus *Aforismos,* § 728, 729: "Se a razão é um critério, então não pode haver nenhum conceito que não seja entendido pela razão humana. Só no real verifica-se incompreensibilidade. Aqui a incompreensibilidade provém da insuficiência das idéias adquiridas". — Parece paradoxal mas não é estranho afirmar que na natureza há muita coisa incompreensível a nós (por exemplo, o poder negativo), mas, se nos elevarmos mais alto, para além da natureza, tudo se nos torna compreensível; pois então abandonamos os *objetos,* que nos podem ser dados, e nos acupamos apenas *com idéias, nas* quais podemos compreender a lei que, por elas, a razão prescreve ao entendimento para o seu uso na experiência, porque este é o próprio produto da razão. (N. do A.)

progresso, o que não pode pertencer à experiência, então isto tudo é um simples engano no julgamento da verdadeira determinação de nossa razão e de seus princípios e uma dialética, que em parte confunde o uso da razão, em parte introduz nela um dissídio.

Conclusão da determinação dos limites da razão pura

§ 57

Depois das mais claras provas que fornecemos acima, seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que o que pertence à experiência possível dos mesmos, ou de uma coisa qualquer, da qual admitimos não ser ela um objeto de uma experiência possível, a fim de determinar como é em si mesma, segundo sua constituição. Pois, como queremos conseguir esta determinação, se o tempo e o espaço e todos os conceitos do entendimento, com maior razão os conceitos derivados da intuição empírica, ou *percepção* no mundo sensível, não têm nem podem ter outro uso a não ser o de tornar possível a experiência, e se nós mesmos deixamos esta condição fora dos conceitos de entendimento puro, estes não determinam mais nenhum objeto, nem têm qualquer sentido.

Mas, de outro lado, seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, por conseguinte, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas.

Nossos princípios, os quais limitam o uso da razão somente à experiência possível, poderiam se tornar transcendentes e pôr os limites da nossa razão como limites das coisas em si, como disso podem servir de exemplo os diálogos de Hume, se uma cuidadosa crítica não guardasse os limites de nossa razão também em relação ao uso empírico, nem colocasse um termo a suas pretensões. O ceticismo teve sua origem primeira na metafísica e em sua dialética indisciplinada. No início, queria apenas condenar como nulo e ilusório, em favor do uso empírico da razão, tudo o que o ultrapassa, mas, pouco a pouco, ao verificar-se que justamente os mesmos princípios *a priori* aplicados na experiência são os que, imperceptivelmente, e como parecia, com o mesmo direito, levavam *mais além* dos limites da experiência, começou-se a duvidar mesmo dos princípios da experiência. Com isto não houve prejuízo, pois o entendimento sadio afirmará sempre seus direitos; contudo, surgiu daí uma certa confusão na ciência, que não pode determinar até onde e por que somente até lá e não mais adiante se pode confiar na razão; esta confusão, porém, só pode ser remediada por princípios deduzidos da determinação formal dos limites de nosso uso do entendimento, evitando, assim, qualquer recaída futura. É verdade que não podemos, além de toda expe-

riência possível, dar um conceito definido do que possam ser as coisas em si mesmas. Mas não conseguimos livrar-nos completamente de procurá-las, pois a experiência nunca satisfaz totalmente a razão; leva-nos constantemente, na solução do problema, de volta a um termo longínquo e nunca nos deixa satisfeitos, como pode ver cada um pela dialética da razão pura, que tem justamente por isso seu bom fundamento subjetivo. Quem pode suportar que cheguemos da natureza de nossa alma até a clara consciência do sujeito e ao mesmo tempo a convicção de que seus fenômenos não podem ser explicados materialisticamente, sem se interrogar o que seja realmente a alma e se nenhum conceito da experiência for aqui suficiente, sem admitir, ao menos para este fim, um conceito da razão (de um ente material simples), apesar de não podermos demonstrar sua realidade objetiva? Quem pode contentar-se com o simples conhecimento empírico em todas as questões cosmológicas a respeito da duração e da grandeza do mundo, da liberdade ou necessidade da natureza, uma vez que, seja como for que iniciemos, toda resposta dada conforme as leis da experiência suscita sempre uma nova questão, que também exige uma resposta e demonstra claramente a insuficiência de todas as maneiras físicas de esclarecimento para satisfazer a razão? Finalmente, quem não vê ser impossível que nos atenhamos à constante causalidade e dependência de tudo que se pode pensar e admitir segundo princípios da experiência e não nos sintamos forçados, sem levar em conta toda a proibição, a nos perdermos em idéias transcendentes, a buscar paz e satisfação, além de todos os conceitos que a experiência pode justificar, no conceito de um ente, cuja idéia em si mesma não pode ser demonstrada na possibilidade, nem tampouco refutada, porque se refere a um simples ente de entendimento, sem o qual a razão permaneceria sempre insatisfeita?

Limites (em entes extensos) pressupõem sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o compreende; barreiras não necessitam disso, mas são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta. Nossa razão vê, entretanto, da mesma forma, ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos.

Enquanto o conhecimento da razão não é homogêneo, não se podem pensar limites determinados do mesmo. A razão humana conhece, na verdade, na matemática e na ciência da natureza barreiras, mas não limites, isto é, que há algo fora dela, algo que nunca poderá alcançar, mas não que em seu processo interior esteja em alguma parte completa. A ampliação do conhecimento na matemática e a possibilidade de descobrir sempre algo novo vão até o infinito; o mesmo se dá com a descoberta de novas propriedades da natureza, novas forças e leis, através de experiência contínua e ligação da mesma na razão. Do mesmo modo, não se pode deixar de ver aqui barreiras, pois a matemática refere-se apenas a *fenômenos,* e o que não pode ser um objeto da intuição sensível, como os conceitos da metafísica e da moral, fica fora de sua esfera, e ela nunca pode conduzir até lá; mas nem sequer necessita deles. Não há, pois, progresso contínuo e aproximação destas ciências, nem tampouco um ponto ou linha de contato. A ciência da natu-

reza não nos mostrará jamais o interior das coisas, isto é, aquilo que não é fenômeno, mas que pode servir de fundamento supremo de esclarecimento dos fenômenos; mas ela também não necessita disto para suas explicações físicas; mesmo que de outra maneira lhe fosse oferecido algo semelhante (por exemplo, a influência de entes imateriais), então ela deve descartá-lo e não o levar à série de suas explicações, mas sempre fundá-las naquilo que pertence à experiência como objeto dos sentidos e pode ser relacionado com nossas percepções reais segundo leis da experiência.

Ao invés disto, a metafísica leva-nos a limites nas suas tentativas dialéticas da razão pura (que não são iniciadas arbitrariamente ou por capricho, mas têm sua razão de ser na própria natureza da razão), e as idéias transcendentais, justamente por não se poder chegar até elas, pois não se deixam realizar, servem não só para nos mostrar realmente os limites do uso da razão pura, mas também a maneira de determiná-los, e estes são também o fim e a utilidade desta disposição natural de nossa razão que gerou a metafísica, como seu filho predileto, cuja procriação, como qualquer outra no mundo, não deve ser atribuída a mero acaso, mas a um germe primitivo, organizado sabiamente para grandes fins. Pois a metafísica, talvez mais do que uma outra ciência, está, já pela própria natureza de seus traços principais, predisposta em nós e não pode ser considerada como um produto de uma escolha arbitrária ou como ampliação casual no progresso das experiências (das quais se separa totalmente).

A razão não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do entendimento, que lhes são suficientes para o uso empírico e, por conseguinte, dentro do mundo sensível; pois a repetição infinita das mesmas questões tira-lhe toda esperança para uma solução perfeita. As idéias transcendentais, que têm por objetivo tal completude, constituem estes problemas da razão. Ora, ela vê claramente: o mundo dos sentidos não pode conter esta completude, nem, por conseguinte, todos aqueles conceitos, que servem apenas para a compreensão do sensível: espaço e tempo e tudo aquilo que mencionamos sob a denominação de conceitos do entendimento puro. O mundo dos sentidos nada mais é do que uma corrente de fenômenos conectados segundo leis universais, não tem, pois, consistência por si, não é propriamente a coisa em si mesma e refere-se necessariamente àquilo que contém o fundamento deste fenômeno, a entes, que podem ser conhecidos não como simples fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Somente no conhecimento destes pode a razão esperar ver uma vez satisfeita sua aspiração de alcançar a inteireza no progresso do condicionado às suas condições.

Mostramos acima (§§ 33, 34) as barreiras da razão em relação a todo conhecimento de simples entes do pensamento; agora que as idéias transcendentais nos fazem ir necessariamente até elas e só nos levaram até ao contato do espaço pleno (da experiência com o vazio do qual nada podemos saber, dos *noumenis),* podemos também determinar os limites da razão pura; pois em todos os limites há algo de positivo (por exemplo, a superfície é o limite do espaço corpóreo, no entanto, também ela é um espaço, que é o limite da superfície, o ponto o limite da linha, mas sempre um lugar no espaço), ao passo que as barreiras só contêm

negações. As barreiras mencionadas nos parágrafos citados não são suficientes, depois de termos encontrado além delas ainda alguma coisa (apesar de nunca podermos conhecer o que é em si mesma). Surge então a questão: como se comporta nossa razão nesta conexão entre o que conhecemos e o que não conhecemos e jamais conheceremos? Aqui há uma conexão real do conhecido com o inteiramente desconhecido (como sempre permanecerá) e, mesmo que este desconhecido não devesse nunca tornar-se mais conhecido — o que na verdade nem é de se esperar —, então o conceito desta conexão pode ser definido e tornado claro.

Devemos, pois, pensar um ente imaterial, um mundo do entendimento e um ente supremo (puros *noúmena),* pois a razão só encontra neles, como coisas em si mesmas, completude e satisfação, o que nunca pode esperar encontrar ao derivar os fenômenos de seus fundamentos homogêneos, e porque estes se referem realmente a algo distinto deles (por conseguinte, totalmente heterogêneo), enquanto os fenômenos pressupõem sempre uma coisa em si mesma e, portanto, levam continuamente a ela, quer a conheçamos melhor ou não.

Mas como jamais podemos conhecer estes entes de entendimento por aquilo que podem ser em si mesmos, isto é, determinados, mas devemos, entretanto, admiti-los na relação ao mundo dos sentidos e conectá-los pela razão, podemos ao menos pensar esta conexão por meio de tais conceitos, que expressam sua relação com o mundo dos sentidos. Pois, se pensamos o ente de entendimento só por meio de conceitos do entendimento puro, então na realidade não pensamos nada de determinado, por conseguinte, nosso conceito carece de significação; se o pensamos por meio de propriedades derivadas do mundo dos sentidos, então ele não é mais ente de entendimento, mas é pensado como um dos fenômenos e pertence ao mundo dos sentidos. Vamos tomar como exemplo o conceito do ente supremo.

O conceito *deísta* é um conceito inteiramente puro da razão, o qual representa apenas uma coisa que contém toda a realidade, sem poder determinar uma única delas, pois para isto o exemplo deveria ser derivado do mundo dos sentidos e, neste caso, eu só teria a ver com um objeto dos sentidos e não com algo inteiramente heterogêneo, o que não pode ser um objeto dos sentidos. Pois eu lhe atribuiria o entendimento; pois eu não tenho nenhum conceito de um entendimento, a não ser daquele que é como o meu, ou seja, de um entendimento ao qual devem ser dadas intuições através dos sentidos e que se ocupa em submetê-las a regras da unidade da consciência. Mas mesmo assim os elementos de meu conceito estariam sempre no fenômeno; fui, entretanto, obrigado, pela insuficiência dos fenômenos, a ir, para além deles, ao conceito de um ser não dependente dos fenômenos e ligado a eles como condições de sua determinação. Mas, se separo o entendimento da sensibilidade para obter um entendimento puro, nada mais resta a não ser a simples forma do pensar sem intuição, pelo que não posso conhecer nada determinado, portanto, nenhum objeto. Eu deveria, por fim, pensar um outro entendimento que intuísse os objetos, mas não tenho a mínima noção do mesmo, porque o entendimento humano é discursivo e só pode conhecer por conceitos gerais. De fato, isto me acontece quando atribuo vontade ao ente supremo; pois só tenho este conceito ao abstraí-lo de minha experiência interna, enquanto

que esta se funda na dependência de minha satisfação com respeito a objetos, de cuja existência necessitamos e, por conseguinte, na sensibilidade, o que contradiz totalmente o conceito puro do ente supremo.

As objeções de Hume contra o deísmo são fracas, atingem somente as provas, nunca, porém, a proposição da própria afirmação deística. Mas, com relação ao teísmo, que se deve constituir por uma determinação mais precisa de nosso conceito anterior meramente transcendente do ente supremo, elas são muito fortes e até, conforme a maneira em que se estabelece este conceito, irrefutáveis em certos casos (de fato, em todos os comuns). Hume insiste sempre no fato de que pelo simples conceito de um ente primitivo, ao qual não atribuímos nenhum predicado a não ser os predicados ontológicos (eternidade, onipresença, onipotência), não podemos pensar realmente nada determinado, mas devem ser acrescentadas propriedades capazes de fornecer um conceito em concreto; não é suficiente afirmar que ele é uma causa, mas especificar como é constituída sua causalidade, a saber, pelo entendimento ou pela vontade; aqui começam seus ataques à própria coisa, a saber, ao teísmo, pois anteriormente havia atacado apenas as provas do deísmo, o que não acarreta um perigo muito especial. Seus argumentos perigosos referem-se todos ao antropomorfismo, que, em sua opinião, é inseparável do teísmo, tornando-o contraditório em si mesmo, deixando, porém, de lado o antropomorfismo, também sucumbe ao mesmo golpe o teísmo e nada mais resta a não ser um deísmo, que para nada serve e não nos pode ser de utilidade, nem sequer constituir os fundamentos da religião e dos costumes. Se fosse certa esta inevitabilidade do antropomorfismo, então poderiam ser quaisquer as provas da existência de um ente supremo e todas concatenadas, mas o conceito deste ente supremo não poderia nunca ser determinado por nós, sem que caíssemos em contradição.

Se conectarmos ao preceito de evitar todos os juízos transcendentes da razão pura o preceito, contrário na aparência, de remontar aos conceitos que estão fora do campo do uso imanente (empírico), veremos que os dois podem existir ao mesmo tempo, mas justamente até o *limite* de todo o uso legítimo da razão; pois esta pertence tanto ao campo da experiência como ao dos entes de pensamento, e somos ensinados deste modo, como tais idéias notáveis servem para apenas determinar o limite da razão humana, a saber, para de um lado não estender ilimitadamente o conhecimento da experiência, de maneira que nada nos restasse para conhecer senão o mundo, por outro lado não sair dos limites da experiência e querer julgar coisas fora dela como coisas em si mesmas.

Apoiamo-nos, porém, neste limite quando confinamos nosso juízo à relação que o mundo pode ter com um ente, cujo próprio conceito está além de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo. Neste caso, não atribuímos ao ente supremo *em si mesmo* nenhuma das propriedades, através das quais pensamos objetos da experiência, evitando assim o antropomorfismo *dogmático,* todavia, as atribuímos à relação do mesmo com o mundo e nos permitimos um antropomorfismo *simbólico,* que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto.

Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte.

§ 58

Um conhecimento desta espécie o é *por analogia,* que não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes.[28] Por meio desta analogia resta-nos um conceito do ente supremo suficientemente determinado *para nós,* embora tenhamos de deixar de lado tudo que poderia *determiná-lo* absolutamente *em si mesmo;* pois nós o determinamos respectivamente ao mundo e a nós, e não necessitamos mais do que isto. Os ataques feitos por Hume àqueles que querem determinar estes conceitos absolutamente, retirando para isto os materiais de si mesmos e do mundo, não nos atingem; também não nos pode alegar que nada nos restaria ao se suprimir o antropomorfismo objetivo do conceito do ente supremo.

Se nos for concedido inicialmente (como o faz Hume em seus *Diálogos* na pessoa de Filo contra Kleanth), como uma hipótese necessária, o conceito deísta do ente primitivo, no qual se pensa o ente primitivo apenas por predicados ontológicos, de substância, causa, etc. *(o que se deve fazer,* porque a razão, levada ao mundo dos sentidos por simples condições, que sempre são condicionadas, sem que possa haver qualquer satisfação, *e o que também se pode fazer de pleno direito,* sem cair no antropomorfismo, que transfere predicados do mundo dos sentidos para um ente bem diferente do mundo, uma vez que tais predicados são meras categorias, que não dão, na verdade, e justamente por isso, nenhum conceito do mesmo limitado a conições de sensibilidade); assim, nada nos pode impedir de atribuir a este ente *uma causalidade por meio da razão* com relação ao mundo e assim passar ao teísmo, sem sermos, entretanto, obrigados a atribuir-lhe esta razão nele mesmo, como uma propriedade a ele inerente. Pois, no que se refere ao *primeiro,* é o único caminho possível para elevar o uso da razão ao mais

[28] Há, pois, analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu nunca posso fazer nada contra alguém sem dar-lhe o direito de fazer o mesmo contra mim, sob as mesmas condições; da mesma forma, nenhum corpo pode agir sobre outro com sua força motriz sem que com isso o outro aja sobre ele da mesma maneira. Aqui o direito e a força motriz são coisas bem distintas, mas em sua relação há absoluta semelhança. Por meio desta analogia posso dar um conceito de relação das coisas que me são totalmente desconhecidas. Por exemplo, como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = a com o amor dos pais = b, como a prosperidade do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, o que denominamos amor; não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com sensibilidade. (N. do A.)

alto grau, com relação a toda experiência possível, e em constante acordo consigo mesmo no mundo dos sentidos, quando se aceite uma razão suprema como uma causa de todas as conexões no mundo: um tal princípio lhe é sempre necessariamente vantajoso, sem jamais a prejudicar em seu uso da natureza. *Em segundo lugar,* a razão não é transposta como propriedade ao ente originário em si mesmo, mas à *relação* do mesmo com o mundo dos sentidos, evitando-se desta maneira totalmente o antropomorfismo. Pois aqui é considerada apenas a *causa* da forma da razão que se encontra em toda parte no mundo, e ao ente supremo, enquanto contiver o fundamento desta forma da razão do mundo, é atribuída à razão, mas só por analogia, isto é, enquanto esta expressão mostrar apenas a relação existente entre a causa suprema, que nos é desconhecida, e o mundo, para nele determinar tudo no mais alto grau de razão. Assim é evitado que não utilizemos a propriedade da razão para pensar Deus, mas conseguimos por meio dele pensar o mundo, como é necessário, para termos o maior uso possível da razão segundo um princípio. Deste modo confessamos que o ente supremo, seja ele como for em si mesmo, nos é imperscrutável e até inconcebível *de maneira determinada* e ficamos impedidos, pelos conceitos que possuímos da razão como uma causa eficiente (por meio da vontade), de fazer um uso transcendente para determinar a natureza divina por propriedades que são sempre derivadas da natureza humana, perdendo-nos assim em considerações grosseiras ou visionárias; por outro lado, ficamos também impedidos de sufocar a consideração de mundo, referindo a Deus conceitos de natureza humana, com explicações de ordem hiperfísica e desviá-la de sua verdadeira determinação, pela qual ela deve ser um estudo da simples natureza através da razão e não uma derivação temerária de seus fenômenos de uma razão suprema. A expressão mais adequada a nossos fracos conceitos será: pensamos o mundo de tal maneira *como se* ele derivasse de uma razão suprema sua existência e determinação interna, pela qual conhecemos, em parte sua constituição, que lhe é dada pelo mundo, sem que com isso pretendamos determinar sua causa em si mesma, por outro lado colocamos o fundamento desta constituição (da forma da razão no mundo) na *relação* da causa suprema com o mundo, sem que para isto seja o mundo suficiente por si mesmo.[29]

Desta maneira desaparecem as dificuldades, que parecem se opor ao teísmo: ao se ligar ao princípio de Hume, de não estender o uso da razão dogmaticamente além do campo de toda a experiência possível, um outro princípio descurado por Hume, a saber, não considerar o campo da experiência possível como aquilo que se limita por si mesmo aos olhos de nossa razão. A crítica da razão assinala aqui o verdadeiro meio-termo entre o dogmatismo combatido por Hume e o ceticismo, que ele, ao contrário, pretendia introduzir um meio-termo que, não como outros

[29] Eu direi: a causalidade da causa suprema é, em relação ao mundo, o que a razão humana é em relação a suas obras de arte. Com isto me permanece desconhecida a natureza da causa suprema em si: comparo apenas seu efeito para mim conhecido (a ordem do mundo) e a sua conformidade racional com os efeitos, igualmente por mim conhecidos, da razão humana, e denomino, por isso, aquela uma razão, sem todavia lhe atribuir como propriedade o que no homem entendo por esta expressão, ou qualquer coisa que me seja conhecida. (N. do A.)

meios-termos, que determinamos a nós mesmos quase mecanicamente (um pouco de um e um pouco de outro) e pelos quais ninguém aprende algo melhor, mas um que pode ser precisamente determinado por princípios.

§ 59

Servi-me para o início desta observação da imagem sensível de um *limite,* para fixar as barreiras da razão em relação ao uso que lhe é apropriado. O mundo dos sentidos contém meros fenômenos, que ainda não são coisas em si mesmas, estas últimas *(noúmena)* devem ser admitidas pelo entendimento, justamente pelo fato de ele conhecer os objetos da experiência como simples fenômenos. Ambos são abarcados pela razão, e surge a questão: como procede a razão para limitar o entendimento em relação a ambos os campos? A experiência, que contém tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, não se limita a si mesma: de cada condicionado, chega sempre só a outro condicionado. O que deve limitá-la encontra-se necessariamente fora dela, e este é o campo dos puros entes de entendimento. Mas este é para nós um espaço vazio, em se tratando da *determinação* da natureza destes entes de entendimento e, portanto, se temos em vista conceitos dogmaticamente determinados, não podemos ir além do campo da experiência possível. Mas como o próprio limite é algo positivo, pertencente tanto ao que está no seu interior como ao espaço fora de um complexo dado, então é um conhecimento positivo real, que a razão não adquire senão estendendo-se até este limite, sem tentar, entretanto, ultrapassá-lo, pois aí encontra um espaço vazio diante de si, no qual pode conhecer formas das coisas, mas não as próprias coisas. Mas a *limitação* do campo da experiência por algo, que aliás lhe é desconhecido, é um conhecimento que resta à razão neste ponto, mediante o qual ela não se encerra dentro do mundo dos sentidos, nem vagueia fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento do limite, circunscreve-se apenas à relação daquilo que está fora dela com o que está contido dentro do mesmo limite.

A teologia natural é um conceito desta espécie no limite da razão humana, já que se vê obrigada a olhar para além da idéia de um ente supremo (e, em relação prática, também a de um mundo inteligível), não para determinar algo em relação a este simples ente de entendimento, por conseguinte, fora do mundo dos sentidos, mas apenas para dirigir o seu próprio uso dentro deste, segundo princípios da maior unidade possível (tanto teórica como prática), e para com este fim utilizar a relação deste mundo com uma razão em si subsistente, como com a causa de todas estas relações, sem por este meio inventar meramente um ente, mas, como necessariamente deve ser encontrado fora do mundo dos sentidos aquilo que só o entendimento pensa, determiná-lo desta maneira, apesar de fazê-lo, na verdade, apenas por analogia.

Desta maneira permanece nossa proposição anterior, que é resultado de toda a crítica: "Que a razão nunca nos ensina mais através de seus princípios *a priori* do que objetos de experiência possível e também destes mais nada do que se pode conhecer na experiência"; mas esta restrição não impede que ela nos leve ao *limi-*

te objetivo da experiência, a saber, à relação com algo que, não sendo o objeto da experiência, deve ser o fundamento supremo de todos os objetos da mesma, sem nos ensinar, todavia, algo a respeito dele em si mesmo, mas apenas em relação ao seu próprio e inteiro uso, dirigido ao mais alto fim, no campo da experiência possível. Este é também o proveito que se pode desejar racionalmente e com o qual podemos nos dar por satisfeitos.

§ 60

Assim fizemos uma exposição pormenorizada da metafísica segundo sua possibilidade subjetiva, como ela é realmente dada *na disposição natural* da razão humana, considerada naquilo que constitui o fim essencial de sua elaboração. Por termos, entretanto, achado que este *simples uso natural* de uma tal disposição de nossa razão, quando não disciplinada da mesma, o que só é possível pela crítica científica, a freia e põe dentro de barreiras, envolve-a em conclusões *dialéticas* transcendentes em parte apenas ilusórias, em parte contradizendo-se a si próprias, e, além disso, esta metafísica sofista é dispensável e até prejudicial ao progresso do conhecimento da natureza, continuando sempre uma tarefa digna de investigação encontrar os *fins da natureza,* aos quais corresponde esta disposição de nossa razão para conceitos transcendentes, pois tudo o que se encontra na natureza deve ter sido predisposto a algum fim útil.

Tal investigação é, na verdade, precária: também confesso que é apenas suposição como tudo o que se refere aos primeiros fins da natureza, isto posso dizer aqui, o que só me é permitido neste caso, pois a questão não diz respeito à validade objetiva de juízos metafísicos, mas à disposição da natureza para com os mesmos, e, portanto, está fora do sistema da metafísica na antropologia.

Ao examinar todas as idéias transcendentais, cujo complexo constitui a verdadeira tarefa da razão pura natural, que a obriga a abandonar a simples observação da natureza e ir além de toda experiência possível, para por meio deste esforço realizar a coisa (saber ou sofisma) que se chama metafísica, penso descobrir que esta disposição da natureza tem por fim libertar nosso conceito das cadeias da experiência e das barreiras da simples observação da natureza, que pelo menos veja um campo abrir-se à sua frente, que contém apenas objetos da razão pura, os quais não podem ser alcançados por nenhuma sensibilidade, não com a intenção de nos ocuparmos especulativamente com eles (porque não encontramos terreno sólido onde firmar os pés), mas para que princípios práticos que, sem encontrar diante de si um tal espaço para sua necessária expectativa e esperança, não podem se estender à universalidade, da qual a razão necessita absolutamente para seu fim moral.

Encontro, portanto, que a idéia *psicológica,* por pouco que ela me faça entender a respeito da natureza pura, superior a todos os conceitos do entendimento, da alma humana, mostra ao menos com suficiente clareza a insuficiência dos últimos, desviando-me assim do materialismo, como um conceito psicoló-

gico, inútil para a explicação da natureza e que restringe a razão no sentido prático. Assim as idéias *cosmológicas,* através da visível insuficiência de todo o conhecimento da natureza para satisfazer à razão em suas legítimas investigações, servem para nos desviar do naturalismo, que quer apresentar a natureza como suficiente a si mesma. Finalmente, como a necessidade da natureza no mundo dos sentidos é constantemente condicionada, enquanto pressupõe sempre dependência das coisas umas das outras, e a necessidade incondicionada deve ser procurada apenas na unidade de uma causa distinta do mundo sensível, a causalidade da mesma, por seu turno, se fosse apenas natureza, não poderia nunca tornar compreensível a existência do contingente como sua conseqüência, assim a razão livra-se por intermédio da idéia *teológica* do fatalismo, seja ele pensado como cega necessidade da natureza, sem um princípio primeiro, ou como na causalidade deste mesmo princípio, e conduz, assim, ao conceito de uma causa pela liberdade, por conseguinte, de uma inteligência suprema. Assim servem as idéias transcendentais, senão para nos ensinar positivamente, pelo menos para destruir as afirmações atrevidas do *materialismo,* do *naturalismo* e do *fatalismo,* que restringem o campo da razão e para, desta maneira, dar às idéias morais espaço fora do campo da especulação; isto, segundo me parece, esclareceria até certo ponto aquela disposição da natureza.

O uso prático que uma ciência apenas especulativa pode ter está fora dos limites desta ciência e só pode ser considerado como um escólio, e não pertence, como todos os escólios, à própria ciência. Contudo, esta relação reside, pelo menos, dentro dos limites da filosofia, principalmente daquela que procura nas fontes puras da razão, onde o uso especulativo da razão na metafísica deve ter necessariamente uma unidade com o prático na moral. Daí que a inevitável dialética da razão pura, considerada como disposição da natureza numa metafísica, merece ser explicada, na medida do possível, não apenas como ilusão, que precisa ser dissipada, mas também como *instituição da natureza* segundo seu fim, embora esta tarefa não possa ser de direito exigida, por ir além de suas atribuições.

Por um segundo escólio, mas mais aparentado com o conteúdo da metafísica, deveria ser considerada a solução das questões que estão na *Crítica* desde a p. 647 à p. 668. Pois aí são apresentados certos princípios da razão, que determinam *a priori* a ordem natural ou, mais ainda, o entendimento, que deve procurar suas leis pela experiência. Eles parecem ser constitutivos e legisladores em relação à experiência, pois são derivados da simples razão, a qual não deve ser tomada, com o entendimento, por um princípio de experiência possível. Se esta concordância funda-se no fato de que, como a natureza não inere aos fenômenos ou à sensibilidade, fonte dos mesmos, mas é encontrada apenas na relação dos últimos com o entendimento, então a unidade, em vista de uma experiência possível (num sistema), chega ao entendimento apenas com relação à razão, por conseguinte, também a experiência se encontra mediatamente sob legislação da razão, questão que deixo para aqueles que querem investigar a natureza da razão, fora de seu uso na metafísica, mesmo nos princípios universais que servem para sistematizar uma

história da natureza em geral; pois esta questão apresentei na própria obra como importante, mas não tentei sua solução.[30]

E assim finalizo a solução analítica da questão principal por mim posta: como é possível a metafísica em geral? Solução alcançada por mim, partindo dali, onde seu uso é realmente dado, pelo menos nas conseqüências, para ascender aos fundamentos de sua possibilidade.

[30] Foi meu constante propósito, na *Crítica,* não deixar nada de lado que pudesse contribuir para a inteireza da investigação da natureza da razão pura, mesmo que se encontrasse profundamente oculta. Fica, pois, à escolha de cada um levar tão longe quanto queira sua investigação, uma vez que lhe foi mostrado o que ainda há para fazer, pois é o que se pode esperar legitimamente de quem assumiu a tarefa de medir todo este campo, deixando a outros sua construção futura e a divisão segundo seu arbítrio. A isto também pertencem os dois escólios que, por sua aridez, dificilmente poderão ser recomendados a amadores e por tal motivo foram postos aqui só para entendidos. (N. do A.)

Solução da questão principal dos Prolegômenos

Como é possível a metafísica como ciência?

Metafísica, como disposição da natureza da razão, é real, mas é também, por si mesma (como demonstrou a solução analítica da terceira questão principal), dialética e ilusória. Pretender tirar desta, portanto, os princípios e seguir no uso dos mesmos uma ilusão, natural, é certo, mas nem por isso menos falso, nunca pode constituir uma ciência, mas somente uma arte dialética vã, na qual uma escola supera a outra, não logrando nenhuma, porém, um aplauso legítimo e duradouro.

Para que ela possa ter a pretensão de, como ciência, não apenas persuadir enganadoramente, mas de gerar o conhecimento e a convicção, é necessário que a crítica da própria razão exponha toda a série dos conceitos *a priori,* a divisão dos mesmos segundo suas diversas fontes, a sensibilidade, o entendimento e a razão, que além disso apresente uma tábua completa dos mesmos, e o desmembramento de todos estes conceitos, com tudo que pode ter conseqüências a partir deles, em seguida, mas, principalmente, a possibilidade do conhecimento sintético *a priori,* mediante a dedução destes conceitos, os princípios de seu uso, finalmente também os limites do mesmo, mas tudo isto num sistema completo. Portanto, a *Crítica,* e só ela, contém o plano inteiro bem verificado e provado, mesmo todos os meios da realização em si, pela qual a metafísica pode tornar-se uma ciência; por outros caminhos e meios ela é impossível. Trata-se, pois, aqui, de saber não tanto como é possível esta tarefa, mas apenas como levá-la a efeito, como reconduzir espíritos clarividentes, dos trabalhos até agora errados e infrutíferos, a um trabalho seguro, e qual a melhor maneira de poder dirigir tal união para um fim comum. Algo é certo: quem uma vez provou a crítica sente náusea perante todo palavrório dogmático, com o que antes se contentava por necessidade, porque sua razão precisava de algo e não encontrava nada melhor para alimento. A crítica comporta-se para com a metafísica vulgar das escolas como a *química* para a *alquimia,* ou como a *astronomia* para com a *astrologia* divinatória. Tenho certeza que ninguém, que tenha pensado e compreendido os princípios da crítica mesmo apenas nestes *Prolegômenos,* jamais retornará àquela velha e sofística ciência ilusória; muito mais olhará com um certo prazer para uma metafísica que agora estará seguramente em seu poder, não necessita mais de nenhuma descoberta preparatória, e que pela primeira vez dará à razão uma satisfação duradoura. Pois esta é uma prerrogativa, com a qual somente a metafísica poderá contar,

com segurança, entre todas as ciências possíveis, a saber, que ela pode ser levada à perfeição e a um estado imutável, pois não deverá mudar em nada, nem é capaz de nenhum aumento por intermédio de novas descobertas; pois aqui a razão tem as fontes de seu conhecimento não nos objetos e em sua intuição (pelos quais nada mais pode ser acrescentado ao que ela já sabe), mas em si mesma, e, quando ela tiver exposto de modo completo e determinado as leis fundamentais de seu poder contra toda falsa interpretação, nada mais resta que seja conhecido *a priori* pela razão pura, nem o que ela pudesse perguntar com fundamento. A perspectiva segura de um saber assim determinado e circunscrito tem em si mesma um atrativo especial, quando se deixa logo de lado todas as utilidades (a respeito das quais falarei mais tarde).

Toda arte falsa, toda vã sabedoria, tem sua época; pois finalmente ela mesma se destrói, e o apogeu de sua cultura é ao mesmo tempo o início de sua decadência. Que, no que diz respeito à metafísica, tenha chegado este momento, demonstra o estado a que ela, com ardor com que são trabalhadas todas as demais ciências, decaiu em todos os povos cultos. A antiga organização dos estudos universitários conserva ainda sua sombra, uma única Academia das Ciências empenha-se ainda, propondo prêmios de quando em quando, em promover uma ou outra tentativa neste sentido, mas a metafísica não é contada entre as ciências fundamentais, e cada um pode julgar por si como um homem de talento, que se queira denominar um grande metafísico, receberia semelhante elogio, bem intencionado, mas por ninguém invejado.

Mas, apesar de ter soado indubitavelmente a hora da decadência de toda a metafísica dogmática, falta ainda muito para que se possa dizer que a época de sua renascença, por intermédio de uma crítica sólida e completa da razão, já tenha surgido. Todas as transições de uma inclinação para a que lhe é contrária passam pelo estado de indiferença, e este é o momento mais perigoso para um autor, mas, segundo me parece, o mais favorável para a ciência. Pois, se, pela completa dissolução das antigas ligações, se extinguiu o espírito do partido, os ânimos se encontram na melhor disposição para, pouco a pouco, prestarem atenção a propostas de união com um outro plano.

Quando afirmo que espero destes *Prolegômenos* que eles venham talvez a provocar as pesquisas no campo da crítica e a fornecer ao espírito universal da filosofia, ao qual parece faltar alimento na parte especulativa, um novo e promissor objeto de estudos, posso imaginar antecipadamente que todos aqueles que, com relutância e mau humor, tiveram de trilhar o espinhoso caminho, por onde os conduzi na *Crítica*, me perguntarão onde fundamento esta esperança. Respondo: *na irrefutável lei da necessidade.*

Que o espírito humano venha a renunciar totalmente às investigações metafísicas, é de esperar tão pouco como se, para não mais respirar o ar impuro, renunciássemos preferível e totalmente ao ato de respiração. Existirá, portanto, sempre no mundo e, mais ainda, em todo homem, principalmente naquele que reflete, a metafísica, que, em falta de uma medida pública, será talhada por cada um à sua maneira. Pois aquilo que até agora foi denominado metafísica não pode

agradar a nenhum espírito investigador, mas, como também é impossível renunciar completamente a ela, logo é mister *tentar* uma crítica da própria razão pura, ou, se já existe uma, *investigá-la* e submetê-la a uma prova universal, pois do contrário não existe outro meio de satisfazer a esta necessidade premente, que é algo mais do que simples desejo de saber.

Desde que conheço a crítica, não pude deixar de perguntar ao fim da leitura de um escrito de conteúdo metafísico, que, pela determinação de seus conceitos, pela multiplicidade e ordem e uma exposição clara, tão bem agradou e instruiu: *terá este autor levado a metafísica um passo adiante?* Peço desculpas aos homens doutos, cujas obras me foram úteis de outra maneira e sempre contribuíram para a cultura de minhas forças espirituais, que não pude encontrar nem em suas nem em minhas tentativas de menos valor (em favor das quais fala o amor-próprio) o mínimo avanço da metafísica, e isto pelo mais natural motivo, ou seja o de a ciência não ter ainda existido e que ela também não pode ser composta de retalhos, mas que seu núcleo deve ser totalmente preformado na crítica. Deve-se, porém, para evitar todo engano, recordar o anterior, a saber, que o estudo analítico de nossos conceitos ajudou decerto muito o entendimento, mas a ciência (da metafísica) não foi nem o mínimo levada adiante, porque aqueles desmembramentos dos conceitos são apenas materiais, com os quais deve ser primeiramente construída a ciência. É bom que se desmembre e determine bem o conceito de substância e acidente, isto é uma boa preparação para qualquer uso futuro. Mas, se não posso demonstrar que em tudo que existe a substância permanece e só os acidentes mudam, então mesmo por meio de todo desmembramento não terei levado a metafísica um passo sequer adiante. Ora, a metafísica não pôde ainda demonstrar validamente *a priori* nem esta proposição, nem o princípio de razão suficiente, muito menos qualquer proposição mais complexa, por exemplo, a de uma atinente à doutrina da alma ou à cosmologia e, em geral, nenhuma proposição sintética; portanto, com toda esta análise nada foi feito, nem produzido, nem exigido, e a ciência, após tanta agitação e barulho, está ainda exatamente ali onde estava na época de Aristóteles, se bem que os preparativos para ela, se se tiver achado apenas o guia que conduz a conhecimentos sintéticos, sejam incontestavelmente melhores que antes.

Se alguém se julga com isso ofendido, pode facilmente destruir esta acusação acrescentando uma só proposição sintética pertencente à metafísica, oferecendo-se para demonstrá-la *a priori,* pois só quando ele tiver conseguido isto admitirei que realmente fez progredir a ciência, mesmo que esta proposição fosse suficientemente demonstrada pela experiência comum. Nenhuma exigência pode ser mais moderada e justa, e, no caso (certíssimo) de não ser satisfeita, nenhuma pretensão mais justificada do que esta: que a metafísica como ciência jamais existiu até agora.

Só há duas coisas a proibir, caso minha exigência seja aceita: primeiro, o jogo de probabilidade e de conjectura, que convém tão pouco à metafísica como à geometria; segundo, a decisão por meio da varinha mágica do assim chamado *sadio entendimento humano,* que nem todos sabem manejar, mas que se adapta às propriedades pessoais.

Pois, no que *se refere ao primeiro ponto,* nada mais absurdo pode ser encontrado do que pretender, numa metafísica, numa filosofia de razão pura, fundar seus juízos na probabilidade e na suposição. Tudo que deve ser conhecido *a priori* é por isso mesmo dado como apoditicamente certo; e deve assim ser demonstrado. Poder-se-ia, da mesma maneira, pretender fundar uma geometria ou uma aritmética sobre suposições; pois, no que se refere ao *calculus probabilium* da última, ele não contém juízos prováveis, mas absolutamente certos sobre o grau de possibilidade de certos casos sob semelhantes condições dadas, que na soma de todos os possíveis casos devem estar infalivelmente de acordo com a regra, se bem que esta não é suficientemente determinada em relação a cada caso particular. Suposições (por intermédio da indução e da analogia) só podem ser toleradas na ciência empírica da natureza, e isso de tal modo que pelo menos a possibilidade daquilo que admito seja inteiramente certa.

Ainda pior, se possível, *se se apela ao sadio entendimento humano,* quando se trata de conceitos e princípios, não enquanto válidos em relação à experiência, mas ao pretenderem ser dados como válidos fora das condições da experiência. Pois o que é o *sadio entendimento?* É o *entendimento comum,* enquanto julga de maneira certa. E o que é, então, o entendimento comum? Ele é o poder do conhecimento e do uso das regras em concreto, em oposição ao *entendimento especulativo,* que é um poder do conhecimento das regras em abstrato. Assim será a regra do entendimento comum: tudo que acontece é determinado por meio de uma causa, mas nunca compreendido ou conhecido em sua universalidade. Exige, pois, um exemplo da experiência, e quando ouve que este nada mais significa senão o que sempre pensara, quando se lhe quebrou uma janela ou desapareceu um móvel da casa, então entende o princípio e o aceita. O entendimento comum não tem, pois, outra utilidade senão na medida em que vê suas regras (apesar de elas serem a ele inerentes realmente *a priori)* confirmadas na experiência, por conseguinte, a compreende *a priori* e independentemente da experiência, compete ao entendimento especulativo e está totalmente fora da alçada do entendimento comum. A metafísica só tem de se preocupar com a última espécie de conhecimento, e é com certeza um mau sinal do entendimento sadio apelar para uma autoridade que não pode julgar e que, de ordinário, é olhada com desdém, a não ser quando nos encontramos em apuros e não sabemos como resolver este impasse na especulação.

É uma escapatória habitual de que se costumam servir os falsos amigos do comum entendimento humano (que ocasionalmente o celebram, mas via de regra o menosprezam) dizer: devem existir, afinal, algumas proposições imediatamente certas, das quais não só não temos de dar prova alguma, mas de que nem sequer temos de prestar contas, pois do contrário não chegaríamos nunca ao fim com os fundamentos de seus juízos; mas para provar tal direito não podem citar (além da proposição de contradição, que todavia não basta para demonstrar a verdade dos juízos sintéticos) alguma outra coisa indubitável, que eles possam atribuir imediatamente ao comum entendimento humano, a não ser proposições matemáticas, como, por exemplo, que 2 e 2 são 4, que entre dois pontos só pode haver uma

linha reta, etc. Estes são, porém, juízos inteiramente diferentes dos da metafísica. Pois na matemática posso realizar pelo meu pensamento (construir) tudo aquilo que imagino possível por meio de um conceito: acrescento a um 2 o outro 2 e formo assim o número 4, ou traço, em pensamento, de um ponto a outro toda sorte de linhas, e posso traçar apenas uma (tanto iguais como desiguais) que seja em todas as partes semelhantes a si mesma. Mas não posso, valendo-me de todo o meu poder de pensamento, tirar do conceito de uma coisa o conceito de outra coisa, cuja existência seja necessariamente conectada com a primeira, mas preciso recorrer à experiência e, embora meu entendimento me dê *a priori* (mas sempre em relação com a experiência possível) o conceito de tal conexão (de causalidade), não posso, como os conceitos da matemática, representá-lo *a priori* na intuição e demonstrar, portanto, *a priori* sua possibilidade. Este conceito, juntamente com princípios de sua aplicação, necessita sempre, se ele deve ser válido *a priori* — como é exigido na metafísica —, de uma justificativa e de uma dedução de sua possibilidade, pois do contrário não se sabe até onde ele é válido e se pode ser usado só na experiência ou também fora dela. Portanto, não se pode, em se tratando de metafísica como ciência especulativa da razão pura, apelar para o comum entendimento humano, a não ser quando somos forçados a abandoná-la e a renunciar a todo conhecimento especulativo puro, que deve ser sempre um saber, por conseguinte, à própria metafísica e a seus ensinamentos (em certas circunstâncias), contentando-nos com uma fé racional, que só a nós é possível e suficiente para nossas necessidades (talvez até mais salutar que o próprio saber). Só então muda completamente o aspecto da coisa. A metafísica deve ser ciência, não só no todo, como em todas as suas partes, senão ela não é nada; pois, como especulação da razão pura, não pode recorrer senão a conhecimentos universais. Fora dela podem ter probabilidade e sadio entendimento humano muito bem sua aplicação útil e legítima, mas segundo princípios próprios, cuja importância depende sempre da relação com a prática.

Isto é o que me considero autorizado a exigir para a possibilidade de uma metafísica como ciência.

Apêndice do que pode ser feito para tornar a metafísica real como ciência

Como todos os caminhos tomados até agora não alcançaram este objetivo, coisa que também jamais será alcançada sem uma crítica precedente da razão pura, não parece de todo insensato submeter a tentativa aqui apresentada a um exame rigoroso e atento, a menos que se considere mais aconselhável renunciar totalmente a todas as pretensões de uma metafísica, neste caso, se se permanecer fiel a esta resolução, não há nada a objetar. Se se toma o curso das coisas tal como é realmente e não como deveria ser, existem dois tipos de juízos, *um juízo que antecede a investigação,* este é, em nosso caso, aquele que o leitor, tirando-o de sua metafísica, profere sobre a crítica da razão pura (que deve, antes de mais

nada, investigar a possibilidade daquela), e um outro *juízo que sucede* a investigação, onde o leitor pode abstrair, por um tempo, das conseqüências resultantes destas investigações críticas, que podem chocar fortemente sua pretensa metafísica, para examinar, antes de mais nada, de onde podem ter sido deduzidas aquelas conseqüências. Se fosse absolutamente certo o que é exposto pela metafísica comum (como a geometria, por exemplo), seria válida a primeira maneira de julgar; pois, quando as conseqüências de certos princípios contradizem verdades estabelecidas, então tais princípios são falsos e devem ser rejeitados sem qualquer investigação ulterior. Mas, se a metafísica não possui uma reserva de proposições (sintéticas) incontestavelmente certas, e talvez muitas destas, tão ilusórias como as melhores entre elas, mesmo em suas conseqüências, são contraditórias, e se de um modo geral não se pode encontrar nela um critério seguro da verdade de proposições propriamente metafísicas (sintéticas), a primeira maneira de julgar não pode encontrar aplicação, mas a investigação dos princípios da crítica deve anteceder todo juízo a respeito de seu valor ou não-valor.

Ensaio de um juízo sobre a crítica que deve anteceder a investigação

Um juízo deste gênero encontra-se nos *Göttingische gelehrten Anzeigen*, terceiro artigo do suplemento, 19 de janeiro de 1782, p. 40 e ss.

Quando um autor, bem familiarizado com o objeto de sua obra, que se esforçou em colocar na elaboração desta sua própria reflexão, cai nas mãos de um crítico que é, por sua vez, suficientemente perspicaz para descobrir os pontos onde estão propriamente o valor ou não-valor da obra, e que, sem se deter nas palavras, vai às coisas, esmiúça e examina não apenas os princípios dos quais partiu o autor, poderá acontecer que a severidade de julgar desagrade ao último, enquanto o público permanece indiferente, pois ganha com isso; o próprio autor pode se dar por satisfeito em ter uma oportunidade para corrigir ou esclarecer seus escritos, examinados em boa hora por um conhecedor, podendo assim, se se considera no fundo com razão, tirar a tempo a pedra de choque que, no futuro, poderia ser prejudicial à sua obra.

Encontro-me perante meu crítico em situação bem diversa. Ele parece não compreender ao que propriamente se refere a investigação com que me ocupo (com ou sem êxito) e, seja por impaciência de refletir sobre uma obra extensa, seja por enfado contra a reforma iminente de uma ciência, na qual ele desde há muito julgava ter colocado tudo a limpo, ou, o que suponho com desagrado, por culpa de um conceito realmente limitado, que não o deixa nunca ir além de sua metafísica de escola; em suma ele percorre com tumulto uma longa série de proposições, impossíveis de serem compreendidas sem suas premissas, semeia de quando em quando suas censuras, das quais o leitor vê tão pouco o fundamento, como entende as proposições censuradas, não podendo, pois, ser de utilidade para o pú-

blico, nem prejudicar-me perante o julgar dos entendidos. Por este motivo, teriam deixado completamente de lado tal julgamento, se não tivesse me dado oportunidade para alguns esclarecimentos, que poderiam preservar o leitor destes *Prolegômenos* de uma interpretação errônea em alguns casos.

O crítico, entretanto, para ter um ponto de vista desde o qual pudesse apresentar a obra sob um aspecto desfavorável ao autor, sem se preocupar com uma investigação especial, começa e termina dizendo: "Esta obra é um sistema do idealismo transcendental" (ou, como ele traduz, do superior).[31]

Ao ler esta linha, vi imediatamente que espécie de crítica sairia dali, mais ou menos como se alguém, que nunca tivesse ouvido ou visto algo de geometria, encontrasse um Euclides e, solicitado a proferir um juízo sobre o mesmo, depois de ter esbarrado em muitas figuras durante a leitura, dissesse: "O livro é uma instrução sistemática para o desenho; o autor utiliza uma linguagem especial, para ditar normas obscuras e incompreensíveis, que afinal para nada mais servem senão para o que cada um pode fazer por intermédio de um bom golpe de vista natural, etc.".

Vejamos, então, que espécie de idealismo é este que se encontra em toda a minha obra, apesar de nem de longe constituir a alma do sistema.

A proposição de todos os verdadeiros idealistas, desde a escola eleática até o Bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: "Todo conhecimento pelos sentidos e pela experiência é simples ilusão, e só nas idéias do entendimento puro e da razão há verdade".

O princípio que rege e determina constantemente meu idealismo é, ao contrário: "Todo conhecimento das coisas, tirado unicamente do entendimento puro ou da razão pura, nada mais é que ilusão, só na experiência há verdade".

Este é justamente o contrário daquele idealismo propriamente dito; como cheguei a utilizar-me desta expressão para uma intenção completamente oposta, e como o crítico o vê em toda parte?

A solução desta dificuldade funda-se em algo, muito facilmente depreendível do conjunto da obra, se se tivesse vontade para isso. Espaço e tempo, juntamente com tudo que eles contêm, não são as coisas ou suas propriedades em si mesmas, mas pertencem apenas aos fenômenos das mesmas; até aqui minha profissão é idêntica à dos idealistas. Mas estes, Berkeley em particular, tomavam o espaço por uma representação meramente empírica que, como os fenômenos nele, nos seria conhecido apenas por meio da experiência ou da percepção, juntamente com todas as suas determinações; mostro, ao contrário, em primeiro lugar, que o espaço (e da mesma maneira o tempo, ao qual Berkeley não deu atenção) pode ser

[31] De modo nenhum o *superior*. Altas torres, e os homens metafisicamente grandes, semelhantes a elas, em torno das quais sopra comumente muito vento, não são para mim. Meu lugar é o fértil *Bathos* da experiência, e a palavra transcendental, cujo sentido tantas vezes explicado por mim e nem sequer entendido pelo crítico (tão superficialmente examinou a obra) não significa o que ultrapassa a experiência, mas o que a precede *(a priori)*, para mais nada determinado a não ser tornar possível o conhecimento da experiência. Quando tais conceitos ultrapassam a experiência, então seu uso é transcendente, distinto do imanente, isto é, o uso limitado à experiência. Na obra foram tomadas medidas suficientes para evitar falsas interpretações desta espécie; só o crítico encontrou vantagem nas falsas interpretações. (N. do A.)

conhecido por nós *a priori* com todas as suas determinações, porque, como o tempo, é inerente a nós antes de toda percepção ou experiência, como forma pura de nossa sensibilidade, tornando possível toda a intuição da mesma, por conseguinte, todos os fenômenos. Donde se segue que, como a verdade se funda sobre leis universais e necessárias, que são seus critérios, a experiência em Berkeley não pode ter critérios de verdade, porque nada havia sido colocado (por ele) *a priori* como fundamento aos fenômenos da mesma, donde se segue que ela não passa de ilusão; para nós, ao contrário, o espaço e o tempo (em ligação com os conceitos de entendimento puro) prescrevem *a priori* sua lei a toda experiência possível, que fornece, ao mesmo tempo, o critério certo para distinguir nela a ilusão da verdade.[32]

Meu pretenso (na verdade crítico) idealismo é, pois, de espécie muito peculiar, porque derruba o idealismo habitual, de maneira que através dele todo conhecimento *a priori,* mesmo o da geometria, recebe, pela primeira vez, realidade objetiva, o que, sem esta minha demonstrada idealidade de espaço e tempo, não poderia ser afirmado nem pelos mais ardentes realistas. Estando as coisas neste pé, gostaria de evitar todo e qualquer equívoco, denominando este meu conceito de maneira diversa; mas mudá-lo completamente é coisa que não se pode fazer. Que me seja, pois, permitido denominá-lo no futuro, como já o fiz anteriormente, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico, para distingui-lo do dogmático de Berkeley e do cético de Descartes.

Não encontro mais nada digno de nota na apreciação crítica deste livro. O autor da mesma julga constantemente *en gros,* procedimento habilmente adotado, pois não trai seu próprio saber ou ignorância; um só juízo pormenorizado que incidisse, como é justo, sobre a questão principal, teria talvez revelado meu erro, talvez também o grau de perspicácia do crítico nesta espécie de investigações. Também não era um artifício mal imaginado a fim de tirar a tempo dos leitores, acostumados a formar conceitos sobre livros baseados apenas em notícias de jornais, a vontade de ler este livro, o recitar de um só fôlego, umas após as outras, as várias proposições que separadas das provas e das explicações que as acompanham (encontrando-se, principalmente como nossas, nos antípodas da metafísica das escolas) devem parecer necessariamente absurdas, levar a paciência do leitor até a náusea e, em seguida, após me ser dada a conhecer a engenhosa proposição que a constante ilusão é verdade, terminar com esta lição dura, mas paternal: por que esta querela sobre a linguagem aceita, para que e de onde vem esta distinção idealista? Juízo que coloca, por fim, toda a peculiaridade de meu livro, que devia ser antes heresia metafísica, numa simples inovação de linguagem, e demonstra

[32] O idealismo propriamente dito tem sempre uma tendência mística, nem pode ter outra; o meu, porém, serve apenas para atender à possibilidade de nosso conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, problema até agora não resolvido, nem mesmo posto. Com isto cai por terra todo o idealismo místico, o qual (como já se via em Platão) argumentava de nossos conhecimentos *a priori* (mesmo os da geometria) a possibilidade de uma outra intuição diferente da sensível (a saber, intuição intelectual), porque ninguém pensara que os sentidos também deveriam intuir *a priori.* (N. do A.)

claramente que meu pretenso juízo não compreendeu nem o mínimo disto tudo, nem sequer a si mesmo.[33]

Contudo, o crítico fala como um homem consciente de seus importantes e superiores conhecimentos, que ainda mantém escondidos; pois em relação à metafísica não tomei conhecimento de nada que pudesse justificar tamanha retumbância. Mas ele comete um grande erro ao esconder do mundo suas descobertas; pois é fora de dúvida que a muitos acontece, como a mim, que, não obstante tudo de belo que se tem escrito neste assunto, não se pôde ainda encontrar algo que fizesse a ciência avançar pelo menos a espessura de um dedo. Aguçar definições, munir de novas muletas provas aleijadas, fornecer novos retalhos ao centão da metafísica ou dar-lhe um outro corte, isto ainda se pode encontrar, mas não é o que o mundo exige. O mundo está saturado de afirmações metafísicas. O que se pretentde é examinar a possibilidade desta ciência, as fontes donde ela poderá tirar a certeza e os critérios seguros para distinguir a ilusão dialética da razão pura da verdade. O crítico deve possuir a chave para isso, do contrário, nunca teria falado em tom tão alto.

Suspeito, porém, que tal necessidade da ciência nunca passou-lhe pelo pensamento, pois senão teria dirigido seu julgamento a este ponto, e mesmo uma tentativa fracassada em assunto de tanta importância deveria ter sido levada em consideração por ele. Se assim é, então somos novamente bons amigos. Que pense a metafísica a fundo, ninguém o impedirá, só que ele não pode julgar o que está fora da metafísica, ou seja, a fonte desta que está na razão. Mas que minha suspeita não é sem fundamento, posso provar pelo fato de ele não ter dito uma palavra a respeito da metafísica do conhecimento sintético *a priori,* que era a verdadeira tarefa sobre cuja solução se funda totalmente o destino da metafísica e à qual endereço toda a minha *Crítica* (bem como estes meus *Prolegômenos).* O idealismo, em que tropeçou e ao qual se aferrou, só havia sido admitido em meu sistema como único meio de resolver aquele problema (embora ainda haja outras razões para confirmá-lo), e aí ele deveria ter mostrado que, ou aquela tarefa carecia da importância atribuída por mim (como agora também nos *Prolegômenos),* ou poderia ser melhor resolvida de outra maneira; a respeito disto, entretanto, não encontrei nenhuma palavra na crítica. O crítico não entendeu, pois, nada do que escrevi e, talvez, nada tampouco do espírito e da essência da própria metafísica, a não ser que, coisa que prefiro admitir, sua participação de crítico, indignada com a dificuldade em passar por tantos obstáculos, tenha projetado uma sombra prejudicial sobre a obra que tinha diante de si, o que o impediu de conhecer as linhas essenciais da mesma.

[33] O crítico bate em si mesmo, na maior parte das vezes, com sua própria sombra. Se contraponho a verdade da experiência ao sonho, ele não pensa tratar-se apenas do conhecimento *somnio obiective sumpto* da filosofia de Wolff; sonho meramente formal, no qual não se leva em consideração a diferença entre o dormir e o acordar, o que de fato não pode ser encarado numa filosofia transcendental. De resto, denomina minha dedução das categorias e a tábua dos princípios do entendimento: "princípios comumente conhecidos da lógica e ontologia expressada idealisticamente". O leitor precisa apenas consultar estes *Prolegômenos* para se convencer de que não poderia haver juízo mais miserável, nem historicamente mais injusto. (N. do A.)

Falta ainda muito para que um jornal erudito, por melhor que, e mais cuidadosamente que, sejam escolhidos seus colaboradores, possa manter o prestígio, por sinal bem merecido, no campo da metafísica, à mesma altura que em outros campos. Outras ciências e conhecimentos têm seus próprios critérios. A matemática o tem em si mesma, a história e a teologia em livros profanos ou sagrados, a ciência da natureza e a medicina na matemática e na experiência, a jurisprudência nos códigos e até as questões de gosto nos modelos dos antigos. Mas, para julgar esta coisa que se chama metafísica, deve ser primeiro encontrado o critério (fiz uma tentativa para determiná-lo bem como seu uso). O que se deve fazer, até que seja encontrado, se é necessário emitir um juízo sobre escritos desta espécie? Se são dogmáticos, cada um que os considere como bem lhe aprouver, pois por muito tempo ninguém se arvorará mestre dos outros, sem que se encontre alguém que lhe pague na mesma moeda. Se são críticos, e não de crítica de escritos alheios, mas de crítica da própria razão, de sorte que o critério de julgamento não possa ser aceito, mas deva ser primeiro buscado, em tal caso, podem ser admitidas objeções, mas deve haver também tolerância, porque a necessidade é comum e a falta de um ponto de vista obrigatório não deixa que ninguém se arrogue direitos de juiz.

Mas, para levar minha defesa ao interesse geral da comunidade filosófica, proponho uma tentativa decisiva para a maneira de dirigir todas as investigações metafísicas a seu fim comum. Não é outra coisa do que o já decerto feito pelos matemáticos para decidir por meio de um pleito a superioridade de seus métodos, a saber, proponho a meu crítico que prove, segundo seu método, mas como é de direito, segundo fundamentos *a priori,* uma única proposição por ele denominada verdadeiramente metafísica, isto é, sintética e conhecida *a priori,* mas que seja uma das mais indispensáveis, como, por exemplo, o princípio da permanência da substância, ou da determinação necessária dos acontecimentos do mundo por suas causas. Se não consegue isto (o silêncio é confissão), deve convir que, como a metafísica nada é sem a certeza apodítica desta espécie de proposições, a possibilidade ou impossibilidade das mesmas deve ser verificada, antes de tudo, numa crítica da razão pura, por conseguinte, ele se vê obrigado, ou a confessar que meus princípios da crítica estão certos, ou a demonstrar que não têm valor. Mas, como já antevejo que, embora até o presente ele se tenha abandonado à certeza de seus princípios, todavia, como se trata de uma prova rigorosa, ele não conseguirá encontrar, em todo o âmbito da metafísica, um único princípio que permita sua apresentação confiante, concedo-lhe, portanto, a mais vantajosa condição possível de ser esperada num debate, a saber, dispensá-lo do *onus probandi* e tomá-lo a meu encargo.

Ele encontra nestes *Prolegômenos* e na minha *Crítica,* pp. 426-461, oito proposições que sempre se contradizem duas a duas, mas cada uma delas necessariamente pertence à metafísica, que deve ou aceitá-la ou refutá-la (se bem que nenhuma delas deixou de ser admitida por algum filósofo em sua época). Ora, ele tem a liberdade de escolher uma destas oito proposições a seu gosto e aceitá-la sem a demonstração com que o presenteio; mas só uma (pois ele pode perder tão

pouco tempo como eu) e só então atacar a demonstração da contraproposição. Se eu conseguir salvá-la e mostrar desta maneira que, segundo princípios necessariamente aceitos por toda a metafísica dogmática, é da mesma forma fácil de demonstrar justamente o contrário da proposição por ele adotada, ficará assim provado que há um vício de origem na metafísica, o qual não pode ser esclarecido nem afastado, a não ser que se remonte à sua origem, ou seja, à razão pura; assim, minha crítica deve ser ou aceita ou substituída por outra; que seja, pois, ao menos estudada; isto é tudo o que exijo no momento. Mas se ao contrário, não consigo salvar minha demonstração, então está seguramente ao lado de meu adversário uma proposição sintética *a priori*, derivada de princípios dogmáticos, e que era, portanto, injusta minha acusação à metafísica comum, obrigo-me, pois, a reconhecer como legítimo o juízo desfavorável à minha *Crítica* (embora esta não devesse ser a conseqüência). Para tanto seria necessário, parece-me, *sair do incógnito,* pois não sei como poderia evitar, em vez de resolver uma questão, ser honrado ou atacado por adversários anônimos e, por cúmulo, incompetentes.

Proposta para uma investigação da crítica, à qual pode suceder o juízo

Também sou grato ao público erudito pelo silêncio com que foi por muito tempo honrada a minha *Crítica;* pois prova uma suspensão do juízo e, portanto, alguma suposição que numa obra que, abandonando todos os caminhos habituais, volta-se para um novo, o qual não se pode encontrar imediatamente, haja realmente algo capaz de dar nova vida e fecundidade a um ramo importante, mas hoje morto, dos conhecimentos humanos, por conseguinte, uma cautela tomada para não quebrar ou destruir por nenhum juízo precipitado um enxerto ainda tenro. Uma prova de um juízo por tais motivos foi agora publicada no jornal *Gothaische gelehrten Zeitung,* cuja profundidade (sem levar em consideração meu elogio suspeito) pode ser verificada por qualquer leitor a partir da apresentação clara e fiel de um dos primeiros princípios pertencentes à minha obra.

Proponho, pois, já que um vasto edifício não pode ser julgado em seu todo por uma rápida apreciação, examiná-lo a partir de seus alicerces, e isso pouco a pouco, e que, portanto, utilize estes *Prolegômenos* como um plano geral, com o qual a própria obra poderá ser oportunamente comparada. Se esta exigência não tivesse por fundamento senão minha presunção de importância, que a vaidade habitualmente confere a todas as nossas produções, seria imodesta e mereceria ser rejeitada com indignação. Porém, as coisas de toda a filosofia especulativa estão em tal pé que esta se encontra ameaçada de extinção, embora a razão humana se pendure a ela com inclinação inextinguível, que agora, por ser constantemente enganada, tenta, embora em vão, transformar-se em indiferença.

Não se pode supor, em nossa era de reflexão, que não haja muitos homens de mérito dispostos a aproveitar toda oportunidade para colaborarem em favor do interesse comum da razão no caminho do esclarecimento, contanto que haja

uma única esperança de chegar assim ao objetivo. A matemática, a ciência da natureza, as leis, as artes e mesmo a moral, etc., não preenchem totalmente a alma; permanece nela sempre um espaço vazio destinado exclusivamente à razão pura e especulativa, vácuo este que nos obriga a procurar em bagatelas, frivolidades ou devaneios, segundo a aparência, ocupação e passatempo, na realidade, porém, apenas distração para abafar o apelo importuno da razão que, em conformidade com sua determinação, exige algo que a satisfaça por si mesma e não para agir em prol de outros fins ou no interesse das inclinações. Pelo que uma meditação que se ocupe apenas com o âmbito da razão existente por si mesma, justamente porque neste domínio todos os outros conhecimentos e mesmo todos os outros fins devem se encontrar e unir numa totalidade, como o supus com fundamento, em grande atrativo para todos aqueles que tentaram ampliar seus conceitos e, eu posso muito bem dizer, um atrativo bem maior que qualquer outro saber teórico de valor muito mais baixo do daquele.

Proponho estes *Prolegômenos* como plano e fio condutor da investigação no lugar da própria obra, porque, embora esteja ainda hoje plenamente satisfeito com o que se refere ao conteúdo, à ordem, ao método e ao cuidado aplicados a cada proposição a fim de ponderá-la e examiná-la bem, antes de expô-la (pois foram necessários anos para que ficasse inteiramente satisfeito não só com o todo, mas também com uma única proposição em relação a suas fontes), todavia não me satisfaz de todo minha exposição em algumas seções da "Doutrina Elementar", por exemplo, na da dedução dos conceitos do entendimento, ou na dos paralogismos da razão pura, onde uma certa prolixidade prejudica a clareza, em lugar das quais se poderá tomar como base do exame o que os *Prolegômenos* dizem a respeito.

Os alemães gozam da fama de conseguirem ir além dos outros povos naquilo que exige perseverança e paciente aplicação. Se esta opinião tem fundamento, surge aqui uma oportunidade de levar a efeito uma tarefa de cujo término feliz é difícil de duvidar, que interessa igualmente a todos os homens que pensam, o que até agora não havia sido bem sucedido, e corroboraria aquela opinião lisonjeira; principalmente porque a ciência em questão é de espécie tão particular que pode de um só golpe ser levada à sua inteira completude e assim aquele *estado de estabilidade* que não admite progresso posterior, nem descobertas posteriores, nem tampouco pode ser mudada (não considero aqui o enfeite resultante, de quando em quando, de maior clareza ou de adições proveitosas sob todos os aspectos), uma vantagem que nenhuma outra ciência possui, nem pode possuir, porque nenhuma diz respeito a um poder do conhecimemento tão inteiramente isolado, independente de outros e tão imune de qualquer mistura. Também não me parece de todo desfavorável o momento presente à minha pretensão, pois atualmente na Alemanha quase ninguém sabe com que se poderia ocupar a não ser com as assim chamadas ciências úteis, de modo que não se trata apenas de um passatempo, mas de ocupação séria com a qual pode ser alcançado um objetivo duradouro.

Devo, porém, deixar a outros a tarefa de encontrar os meios de unir os esforços dos eruditos para tal objetivo. Não que pretenda impor a quem quer que seja

uma simples adesão às minhas proposições ou que me lisonjeie com esta esperança, mas poderiam sobrevir ataques, repetições, limitações ou também confirmação, complementação e ampliação; se a coisa é investigada a partir do fundamento, não pode mais faltar agora o surgimento de um edifício, mesmo que não o meu, o que poderá ser um legado para os vindouros, ao qual terão motivos de serem gratos.

Seria muito extenso de se mostrar aqui, depois de terem sido considerados os princípios da crítica, que espécie de metafísica se poderia esperar aqui em conseqüência daquela, e como esta não deve sentir-se de modo algum pobre e reduzida a uma pequena figura, só por ter sido despojada das falsas penas, senão que pode, sob outro ponto de vista, aparecer rica e convenientemente ornamentada; saltam imediatamente aos olhos outras grandes vantagens que tal reforma acarretaria. A metafísica comum já tinha certa utilidade ao procurar os conceitos elementares do entendimento puro, para torná-los claros por desmembramento e determinados por explicações. Com isso ela era uma cultura para a razão, qualquer que fosse a direção por onde enveredasse ulteriormente; somente isto era todo o bem que fazia. Mas destruiu este seu mérito novamente ao favorecer com afirmações gratuitas a presunção, estimular a sofística por subterfúgios sutis e a superficialidade com que tratava as mais difíceis tarefas, valendo-se de uma sabedoria de escola, a qual é tanto mais sedutora quanto mais se encontra em situação de participar, de um lado da linguagem da ciência, e de outro lado, da da popularidade, parecendo ser tudo para todos, mas na verdade não é nada. Pela crítica, ao contrário, é dado o critério ao nosso juízo, pelo qual é possível distinguir com segurança o saber do saber ilusório e, quando aplicado sem reservas na metafísica, fundamenta uma maneira de pensar, capaz de se estender beneficamente aos demais usos da razão e de influenciar pela primeira vez os genuínos espíritos filosóficos. Mas também o serviço por ela prestado à teologia não deve ser subestimado, pois libertou-a do juízo da especulação dogmática e justamente por isso colocou-a inteiramente em segurança contra os ataques de tais adversários. Pois a metafísica comum, embora lhe assegurasse muito apoio, não pôde cumprir mais tarde esta promessa, e, por chamar em sua ajuda a dogmática especulativa, nada mais fez a não ser armar seus inimigos contra si mesma. As aberrações, que não podem surgir numa época esclarecida a não ser ocultando-se por detrás de uma *metafísica* de escola, sob cuja proteção podem atrever-se a delirar com razão, são afastadas deste último reduto pela filosofia crítica, e, além disso tudo, não deixa de ser importante para um professor de metafísica poder dizer, com aplauso geral, que o que ele expõe é, afinal, também uma ciência e, portanto, de real utilidade para todos.

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Tradução de **Paulo Quintela**

Nota prévia do tradutor

A presente versão portuguesa da Grundlegung zur Metaphysik der Sitten *de Immanuel Kant foi feita sobre o texto da edição de* Immanuel Kants Werke *preparada por Artur Buchenau e Ernst Cassirer e publicada pela casa de Bruno Cassirer, Berlim, 1922, vol. IV, pág. 241-324. É a reprodução da segunda edição, de Riga, 1786.*
Ao rever a nossa tradução, demo-nos ao trabalho de a confrontar com as francesas de Victor Delbos (Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *Paris, 1934) e de H. Lachelier* (E. Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *6.ª edição, Paris, Hachette) e com a espanhola de Manuel G. Morente* (M. Kant, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, *Madrid, 1942). Nos passos de interpretação difícil ou duvidosa, tivemos o cuidado de indicar, em notas assinadas N. do T., o resultado da colação. O leitor terá assim a possibilidade de preferir à nossa qualquer das outras interpretações.*

Coimbra, agosto de 1948.

PAULO QUINTELA

Prefácio

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, *a* Ética *e a* Lógica. *Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões.*

Todo conhecimento racional é: ou material *e considera qualquer objeto, ou* formal *e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se* Lógica; *a material, porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da* natureza *ou leis da* liberdade. *A ciência da primeira chama-se* Física, *a da outra é a* Ética; *aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta, Teoria dos Costumes.*

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é, parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentem em princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer.

Pode-se chamar empírica *a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela, porém, cujas doutrinas se apóiam em princípios* a priori *chama-se filosofia* pura. *Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se* Lógica; *mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se* Metafísica.

Desta maneira surge a idéia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza *e uma* Metafísica dos Costumes. *A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente* Antropologia prática, *enquanto a racional seria a* Moral *propriamente dita.*

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias. Mas, em face deste objeto que em si não parece indigno de ponderação, perguntar-se-á se a filosofia pura, em todas as suas partes, não exige um homem especial; e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência se aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público, em proporções desconhecidas deles mesmos, que a si próprios se chamam pensadores independentes e chamam sonhadores a outros que apenas preparam a parte racional, fossem advertidos de não exercerem ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, para cada um dos quais se exige talvez um talento especial e cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões. Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. *Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso.*

Não tendo propriamente em vista por agora senão a Filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: — Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "Não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori *exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.*

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que

seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. *É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz* in concreto *no seu comportamento.*

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori *na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja* conforme *à lei moral, mas tem também que cumprir-se* por amor dessa mesma lei; *caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora, a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.*

Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre Wolff *antepôs à sua Filosofia moral a que chamou* Filosofia prática universal, *e que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular — digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios* a priori *e sem quaisquer móbiles empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura —, mas considerou o querer em geral com todas as ações e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental, a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar* em geral, *enquanto que a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar* puro, *isto é, daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente* a priori. *Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a idéia e os princípios duma possível vontade* pura, *e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. O fato de na Filosofia prática universal (sem aliás ter o direito de o fazer) se falar também de leis morais e de dever, não constitui objeção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência*

também nisto continuam fiéis à idéia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori *só pela razão*[1] *e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécie), e formam assim o seu conceito de obrigação; em verdade este conceito não é nada menos que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à* origem *de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles* a priori *ou simplesmente* a posteriori.

No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, *assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferençar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar* Crítica da razão pura prática, *eu me sirvo do título de* Fundamentação da Metafísica dos Costumes.[2]

Como, porém, em terceiro lugar, uma Metafísica dos Costumes, a despeito do título repulsivo, é suscetível de um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento vulgar, acho útil separar dela este trabalho preparatório de fundamentação, para de futuro não ter de juntar a teorias mais fáceis as sutilezas inevitáveis em tal matéria.

A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, *o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. É verdade que as minhas afirmações sobre esta questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo fato da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor-próprio do que de utilidade geral, porque a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princí-*

[1] Morente (pág. 17) traduz inadvertidamente *"sólo por el entendimiento"*; o original diz *bloss durch Vernunft.* (N. do T.)

[2] "Fundamentação", e não "Fundamentos" como geralmente se diz seguindo os franceses, é que é a boa tradução do alemão *Grundlegung.* Fica assim posto em evidência o esforço demonstrativo e construtivo que o original implica. Morente também traduz como nós. (N. do T.)

pio não dão nenhuma prova segura da sua exatidão, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas conseqüências.

O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte:

1. Primeira Seção: *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.*
2. Segunda Seção: *Transição da Filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes.*
3. Terceira Seção: *Último passo da Metafísica dos Costumes para a Crítica da razão pura prática.*

PRIMEIRA SEÇÃO

Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade.** Discernimento,[3] argúcia de espírito,[4] capacidade de julgar [5] e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento,* são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter,* não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna.* Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade,* dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente bons a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor *íntimo* da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como

[3] *Verstand* no original, parece-me dever ser aqui excepcionalmente traduzido por "discernimento" e não por "entendimento". Os dois tradutores franceses propõem *intelligence;* Morente *entendimiento.* (N. do T.)

[4] *Witz* no original, tem o sentido especial da palavra no alemão do séc. XVIII. Delbos traduz parafrasticamente: *Le don de saisir les ressemblances des choses;* Lachelier simplesmente: *L'esprit;* Morente dá à expressão o seu sentido atual e traduz *gracejo!* (N. do T.)

[5] *Urteilskraft,* na paráfrase de Delbos: *La faculté de discerner le particulier pour en juger.* (N. do T.)

o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade [6] seria apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta idéia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação,* o seu *bem-estar,* numa palavra a sua *felicidade,* muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atre-

[6] É evidente que o pronome singular que Kant emprega se refere a "utilidade". Morente (pág. 23), traduzindo no plural, refere-o a "utilidade" "inutilidade", o que não faz sentido. (N. do T.)

vesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto.

Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia,* quer dizer, de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a bondade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a idéia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem.

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma — a razão — em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto. a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade,* então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade,* não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma,* para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda, que é sempre condicionada, quer dizer, da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, [7] sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação

[7] Morente (pág. 26) não traduz esta oração. (N. do T.)

duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural[8] e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever,* visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação,* embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação *imediata.* Por exemplo: — É na verdade conforme ao dever que o merceeiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois servido *honradamente;* mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever,* sem dúvida, mas não *por dever.* Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a

[8] Parece-nos ser esta a melhor tradução a propor para a expressão alemã neste contexto: *der natürliche gesunde Verstand.* Morente (pág. 27) traduz literalmente: *el sano entendimiento natural.* Delbos (pág. 94): *l'intelligence naturelle saine.* Lachelier (pág. 16): *naturellement contenu dans tout entendement sain.* (N. do T.)

vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever.* Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: — Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupusesse e exigisse as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, — não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! — e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres.* Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente contituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer idéia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma idéia tão vacilante. Assim um homem, por exemplo um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da

esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde. Mas também neste caso, mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas por dever — e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico,* que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: — Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móbiles da vontade, não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele se não encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no *princípio da vontade,* abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori,* que é formal, e o seu móbil *a posteriori,* que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

A terceira proposição, conseqüência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: — *Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.* Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação,* mas *nunca respeito,* exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta

lei prática, e por conseguinte a máxima[9] que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidadade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade — e só nela — se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza,* enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação.[10]

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei,[11] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.* Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda

[9] Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. (N. do A.)

[10] Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra *respeito,* busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito,* de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa.* O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei,* quero dizer, aquela lei que nos impomos *a nós mesmos,* e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma conseqüência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (N. do A.)

[11] Morente (pág. 35) interpreta este passo de maneira totalmente errada ao traduzir: *Como he substraído la voluntad a todos los afanes que pudieram apartarla del cumplimiento de una ley (. . .).* O original diz: *Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten (. . .).* (N. do T.)

parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana[12] nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.

Ponhamos, por exemplo, a questão seguinte: — Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: — Se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incômodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as conseqüências, a despeito da minha pretensa *esperteza,* não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria *mais prudente* agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das conseqüências. Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: — Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos

[12] Ativemo-nos, neste passo, à tradução literal do original *die gemeine Menschenvernunft,* embora nos pareça que seria melhor traduzir por "o humano senso comum". Delbos (pág. 103) traduz: *la raison commune des hommes;* Morente (pág. 35): *la razón vulgar de los hombres;* Lachelier (pág. 25), quase em concordância conosco: *le bon sens populaire.* (N. do T.)

que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora, a razão exige-me respeito por uma tal legislação, a qual em verdade presentemente não *vejo* em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas ações por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avantaja tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar[13] exclui das leis práticas todos os móbiles sensíveis. Faz-se então mesmo sutil, quer ele queira fazer chicana com a sua consciência ou com outras pretensões em relação com o que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar o valor das suas ações para sua própria edificação; e — o que é o principal[14] — neste último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo, é nisto até mesmo mais seguro do que este, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em matéria moral, ficarmo-nos pelo juízo da razão vulgar e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as

[13] *Der gemeine Verstand* — poderia também traduzir-se: "o senso comum". (N. do T.)

[14] Morente (pág. 39) traduz erradamente: *lo que es más frecuente*. O original diz: *was das meiste ist*. (N. do T.)

regras de maneira mais cômoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum *(den gemeinen Menschenverstand),* mesmo em matéria prática, da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia num novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sageza — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber — precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialética natural,* quer dizer, uma tendência para opor arrazoados e sutilezas[15] às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.

É assim, pois que a *razão humana vulgar,* impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática.* Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão.

[15] *Vernünfteln* é a expressão alemã. Lachelier (pág. 29) traduz por *chicaner;* Delbos (pág. 109) por *sophistiquer;* Morente (pág. 40) por *discutir.* (N. do T.)

Segunda Seção

Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes

Do fato de até agora havermos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico. Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas,[16] de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante para fazer de uma idéia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móbiles secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.

[16] Lachelier (pág. 31) traduz, ambiguamente: *nous entendrons bien des personnes se plaindre, et justement nous l'accordons (. . .).* (N. do T.)

Não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que se riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (exatamente como por preguiça nos convencemos que acontece também com todos os outros conceitos) têm de ser tirados somente da experiência; porque assim lhes preparamos um triunfo certo. Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações é conforme ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. Não é preciso ser mesmo um inimigo da virtude, basta ser apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado pela observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.

Se se acrescentar que, a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral,* não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim *absoluta e necessariamente,* torna-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodíticas. Porque, com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade hão de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática?

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser

comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: "Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)". Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo[17] aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos.

Se, pois, não há nenhum autêntico princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral *(in abstracto),* tais como eles existem *a priori* juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. Pois se se quisesse reunir votos sobre a preferência a dar ao puro conhecimento racional separado de todo o empírico, uma metafísica dos costumes portanto, ou à filosofia prática popular, depressa se adivinharia para que lado penderia a balança.

Este fato de descer até aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro o *fundamento* da doutrina dos costumes na Metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar *acessível* pela popularidade. Mas seria extremamente absurdo querer condescender com esta logo no começo da investigação de que depende toda a exatidão dos princípios. E não é só que este método não pode pretender jamais alcançar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica,* pois não é habilidade nenhuma ser compreensível a todos quando se desistiu de todo do exame em profundidade; assim esse método traz à luz um asqueroso mistifório de observações enfeixadas a trouxe-mouxe e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas, pois há nisso qualquer coisa de utilizável para o palavrório de todos os dias, enquanto que os circunspectos só sentem confusão e desviam descontentes os olhos, sem aliás saberem o que hão de *fazer;* ao passo que os filósofos, que podem facilmente descobrir a trapaça, pouca gente encontram que os ouça quando querem desviar-nos por algum tempo da pretensa popularidade para, só depois de terem alcançado uma idéia precisa dos princípios, poderem ser com direito populares.

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a idéia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca

[17] No original: *anschaulich.* Lachelier (pág. 35): *visible.* (N. do T.)

ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida; e ninguém tomará a resolução de antes separar totalmente esta investigação como pura filosofia prática ou (para empregar nome tão desacreditado) como Metafísica[18] dos Costumes, levá-la por si mesma à sua plena perfeição e ir consolando o público, que exige popularidade, até ao termo desta empresa.

Ora, uma tal Metafísica dos Costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móbiles que se possam ir buscar ao campo empírico,[19] em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móbiles de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer

[18] Pode-se, querendo (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada), distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional. (N. do A.)

[19] Possuo uma carta do excelente Sulzer, já falecido, em que me pergunta qual será a causa por que as doutrinas da virtude, contendo tanto de convenientes para a razão, têm tão curto alcance prático. A minha resposta atrasou-se com os preparativos para a poder dar completa. Mas ela não pode ser outra senão esta: — Que os próprios mestres não clarificaram os seus conceitos e que, querendo fazer bem demais ao reunir por toda a banda motivos que levem ao bem moral, estragam a mezinha por a quererem fazer especialmente enérgica. Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afetado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. (N. do A.)

coisa de empírico diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática. Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua *aplicação* aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer, como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer neste gênero de conhecimentos totalmente abstratos). E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta, não digo só que será vão querer determinar exatamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo.

Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico, como de resto já se fez, mas duma filosofia popular, que não passa além do ponto onde pode chegar às apalpadelas por meio de exemplos, até à Metafísica (que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste gênero, se eleva em todo o caso até às idéias, onde mesmo os exemplos nos abandonam), temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

Tudo[20] na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung);* quer dizer, a relação

[20] *Ein jedes Ding der Natur,* propriamente: "Cada coisa da natureza". (N. do T.)

das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão,[21] sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo.*[22]

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (Sollen),* e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável,* pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.[23]

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa;* o *dever (Sollen)* não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente.* Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objeti-

[21] Morente, pág. 54: *(. . .) por fundamentos de la voluntad (. . .).* (N. do T.)

[22] Lachelier, pág. 41: *La représentation d'un principe objectif comme contraignant la volonté s'apelle Impératif.* (N. do T.)

[23] Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade (Bedürfnis).* Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse.* O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto ele me é agradável). Vimos na primeira seção que numa ação praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objeto, mas somente à própria ação e ao seu princípio na razão (à lei). (N. do A.)

vamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda lei prática representa uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa,* o imperativo é *hipotético;* se a ação é representada como boa *em si,* por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico.*

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objetivos duma razão prática.

O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real.* No primeiro caso é um princípio **problemático,** no segundo um princípio **assertórico**-prático.[24] O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodítico** (prático).

Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de fato infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de **destreza.** Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande que por ele descuram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.

Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é, como

[24] Delbos (pág. 126): *Dans le premier cas, il est un principe PROBLÉMATIQUEMENT pratique; dans le second, un principe ASSERTORIQUEMENT pratique.* — Lachelier (pág. 43): *C'est un principe pratique* problématique *dans le premier cas,* assertorique *dans le second.* — Morente (pág. 57): *En el primer caso es un principio* problemático-*prático; en el segundo caso es un principio* asertórico-*prático.* (N. do T.)

seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*. O imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é **assertórico.** Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência. Ora, a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)*[25] no sentido mais restrito da palavra. Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser *hipotético;* a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico.** Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição *(Gesinnung),*[26] seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade.**

O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos (leis)* da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada,* objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absolutamente, posto que praticamente, necessário. Os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos *pragmáticos*[27] (pertencentes ao bem-estar), os terceiros *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é, aos costumes).

[25] A palavra "prudência" é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente. (N. do A.)

[26] Delbos, (pág. 128): *intention;* Lacheler, (pág. 46): *intention;* Morente (pág. 59): *ánimo.* (N. do T.)

[27] Parece-me que a verdadeira significação da palavra *pragmático* se pode assim determinar da maneira mais exata. Chamam-se pragmáticas as *sanções* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral. A *História* é escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes,* quer dizer, quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas. (N. do A.)

Surge agora a questão: Como são possíveis todos estes imperativos? Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir. Não precisa discussão especial como seja possível um imperativo de destreza. Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder. Esta proposição é, pelo que respeita ao querer, analítica; pois no querer de um objeto como atividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante, quer dizer, o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim (para determinar os próprios meios para alcançar uma intenção proposta são já precisas na verdade proposições sintéticas, que não dizem porém respeito ao princípio, mas ao objeto a realizar). Que para dividir uma linha em duas partes iguais, segundo certo princípio, tenho de tirar dois arcos de círculo que se cruzem partindo das extremidades dessa linha, isso ensina-mo a Matemática na verdade só por proposições sintéticas; mas que, quando eu sei que só por esta ação é que o efeito pensado se pode dar, se eu quiser obter esse efeito completamente, tenho de querer também a ação que para isso é indispensável, isto é uma proposição analítica; pois que representar-me qualquer coisa como um efeito que me é possível obter de determinada maneira e representar-me a mim mesmo agindo dessa maneira em relação a esse efeito, é a mesma coisa.

Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: Quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que aqui quer propriamente. Se é a riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc. Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência. Não se

pode pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias;* que eles se devem considerar mais como conselhos *(consilia)* do que como mandamentos *(praecepta)* da razão; que o problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita. Este imperativo da prudência seria entretanto, admitindo que fosse possível determinar exatamente os meios da felicidade, uma proposição analítica-prática; pois ele distingue-se do imperativo da destreza só em que neste o fim é simplesmente possível, enquanto que naquele é dado. Mas como ambos eles apenas ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico. Não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo.

Em contraposição, a possibilidade do imperativo da *moralidade* é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Aqui, porém, é preciso não perder de vista que não se pode demonstrar *por nenhum exemplo,* isto é, empiricamente, se há por toda a parte um tal imperativo; mas há a recear que todos os que parecem categóricos possam afinal ser disfarçadamente hipotéticos. Quando, por exemplo, dizemos: "Não deves fazer promessas enganadoras", — admitimos que a necessidade desta abstenção não é somente um conselho para evitar qualquer outro mal, como se disséssemos: "Não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito quando se descobrir o teu procedimento"; admitimos pelo contrário que uma ação deste gênero tem de ser considerada como má por si mesma, que o imperativo da proibição é portanto categórico; mas não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil, embora assim pareça; pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade. Quem é que pode provar pela experiência a não-existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos? Neste caso, porém, o pretenso imperativo moral, que como tal parece categórico e incondicional, não passaria de fato de uma prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as nossas vantagens e apenas nos ensina a tomá-las em consideração.

Teremos pois que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo *categórico,* uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade

nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos. Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma **lei** prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei.

Em segundo lugar, o princípio da dificuldade que suscita este imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a sua possibilidade), é também muito grande. Ele é uma proposição sintética-prática[28] *a priori*, e, pois que a explicação da possibilidade das proposições deste gênero levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor.

Neste problema vamos primeiro tentar se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua fórmula, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico; porque a questão de saber como é possível um mandamento absoluto, posto saibamos já o seu teor, exigirá ainda um esforço particular e difícil que reservamos para a última seção desta obra.

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima[29] que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

Ora, se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio,

[28] Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer, partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móbiles subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (N. do A.)

[29] *Máxima* é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão* em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age;* a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer, um imperativo. (N. do A.)

* Delbos (pág. 136) dá uma interpretação diferente, fazendo de "a razão" o sujeito da operação relativa. (N. do T.)

todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer.

Uma vez que a universalidade da leis, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer, a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em* **lei universal da natureza.**

Vamos agora enumerar alguns deveres, segundo a divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e imperfeitos.[30]

1) Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesma se não será talvez contrário ao dever para consigo mesma atentar contra a própria vida. E procura agora saber se a máxima da sua ação se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte, aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.

2) Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito vem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessaria-

[30] Deverá notar-se aqui que reservo inteiramente para uma futura *Metafísica dos Costumes* a classificação dos deveres, e que esta agora é adotada apenas por comodidade (para ordenar os meus exemplos). De resto, entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas *deveres perfeitos* exteriores, mas também interiores, o que vai de encontro à terminologia adotada nas escolas; mas não tenciono dar agora qualquer justificação, pois que, para o meu propósito, é indiferente que se aceite ou não. (N. do A.)

mente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à idéia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos.

3) Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dela um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesma se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra — no gozo; mas não pode **querer** que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.

Uma *quarta* pessoa ainda, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou! Ora, supondo que tal maneira de pensar se transformava em lei universal da natureza, é verdade que o gênero humano poderia subsistir, e sem dúvida melhor ainda do que se cada qual se pusesse a palrar de compaixão e bem-querença e mesmo se esforçasse por praticar ocasionalmente estas virtudes, ao mesmo tempo que, sempre que pudesse, se desse ao engano, vendendo os direitos dos outros ou prejudicando-os de qualquer outro modo. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível **querer** que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja.

Estes são apenas alguns dos muitos deveres reais ou que pelo menos nós consideramos como tais, cuja derivação do princípio único acima exposto ressalta bem clara. Temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *devam* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa

impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma. Facilmente se vê que as do primeiro gênero contrariam o dever estrito ou estreito (iniludível), e as do segundo o dever mais largo (meritório); e assim todos os deveres, pelo que respeita à natureza da obrigação (não ao objeto da sua ação), pelos exemplos apontados, ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único.

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções. Mas como, na realidade, nós consideramos a nossa ação ora do ponto de vista de uma vontade totalmente conforme à razão, ora, por outro lado, vemos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação, não há aqui verdadeiramente nenhuma contradição, mas sim uma resistência da inclinação às prescrições da razão *(antagonismus)*, pela qual resistência a universalidade do princípio *(universalitas)* se transforma numa simples generalidade *(generalitas)*, de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima. Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes.

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinamos claramente e para todas as aplicações o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres). Mas ainda não chegamos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever.

Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela idéia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana*. Pois o dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da

razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjetivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objetivo que nos *mande* agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjetivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade.

Ora, aqui vemos nós a filosofia posta de fato numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apóie. Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis e não como arauto daquelas que lhe segrede um sentido inato ou não sei que natureza tutelar, as quais no seu conjunto, sendo melhores que coisa nenhuma, nunca poderão aliás fornecer princípios que a razão dite e que tenham de ter a sua origem totalmente *a priori* e com ela simultaneamente a sua autoridade imperativa: nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido, ou então, em caso contrário, condenar o homem ao desprezo de si mesmo e à execração íntima.

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricos; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura.[31]

A questão que se põe é portanto esta: — É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos

[31] Ver a *virtude* na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo. Como ela então deixa na sombra tudo o que às inclinações parece tão encantador, eis o que cada *qual pode facilmente* ver pelo menor esforço da sua razão, se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstração. (N. do A.)

custe, dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer,* mesmo que nunca aconteça, quer dizer, leis objetivas práticas; numa tal filosofia, digo, não temos necessidade de encetar investigações sobre as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrada, por que, por exemplo, o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão; não precisamos de investigar sobre que assenta o sentimento do prazer e do desprazer, e como é que daqui resultam desejos e tendências, e como destas por sua vez, com o concurso da razão, resultam as máximas; porque tudo isto pertence a uma psicologia empírica que constituiria a segunda parte da ciência da natureza se a considerássemos como *Filosofia da Natureza,* enquanto ela se funda em *leis empíricas.* Aqui trata-se, porém, da lei objetiva prática,[32] isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente *a priori.*

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis.* E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim (Zweck),* e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se *meio.* O princípio subjetivo do desejar é o *móbil (Triebfeder),*[33] o princípio objetivo do querer é o *motivo (Bewegungsgrund);* daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móbiles, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais,* quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móbiles. Os fins que um ser racional se propõe a seu grado como *efeitos* da ação (fins materiais) são na totalidade apenas relativos; pois o que lhes dá o seu valor é somente a sua relação com uma faculdade de desejar do sujeito com características especiais, valor esse que por isso não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais, que sejam também válidos e necessários para todo o querer, isto é, leis práticas. Todos estes fins relativos são, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos.

Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo,* possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática.

Ora, digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *exis-*

[32] Lachelier (pág. 63) e Morente (pág. 76) traduzem a expressão no plural. (N. do T.)
[33] Morente (pág. 76); *resorte. (N. do T.)*

te como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim.* Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor. A próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto, o valor de todos os objetos que possamos *adquirir* pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas,* ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas,* porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio[34] (e é um objeto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjetivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa ação, mas sim *fins objetivos,* quer dizer, coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem *apenas* como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto;* mas se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão.

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si mesmo,* faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si.* É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim;[35] é portanto simultaneamente um princípio *objetivo,* do qual como princípio prático supremo se tem de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.* Vamos ver se é possível cumprir isto.

Atendo-nos aos exemplos dados atrás, veremos:

Primeiro: Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o

[34] O original: *(. . .) mithin sofern alle Willkür einschränkt* — é assim traduzido por Delbos (pág. 149): *(. . .) qui par suit limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble. (N. do T.)*

[35] Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última seção encontraremos as razões em que se apóia. (N. do A.)

homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua ação pode estar de acordo com a idéia da humanidade *como fim em si mesma.* Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um *simples meio* para conservar até o fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo. Portanto, não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar. (Tenho de deixar agora de parte a determinação mais exata deste princípio para evitar todo mal-entendido, por exemplo no caso de amputação de membros para me salvar, ou no de pôr a vida em perigo para a conservar, etc.; essa determinação pertence à moral propriamente dita.)

Segundo: Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio,* sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade[36] em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é, unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma ação.[37]

Terceiro: Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela.* Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descurar essas disposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim.

Quarto: No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contando que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual

[36] Kant diz simplesmente: *das Prinzip anderer Menschen* — "o princípio de outros homens". Seguimos neste passo a interpretação de Delbos (pág. 152) e de Lachelier (pág. 68). (N. do T.)

[37] Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri, etc.,* possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem, etc. (N. do A.)

se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma.* Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus,* para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência — primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve construir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente,* porém, reside *no fim;* mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a idéia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*

Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma,*[38] e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).

Os imperativos, tais como atrás no-los representamos, quer dizer, como constituindo uma legislação das ações universalmente semelhante a uma *ordem natural,* ou como universal *privilégio de finalidade* dos seres racionais em si mesmos,[39] excluíam sem dúvida do seu princípio de autoridade toda a mescla de qualquer interesse como móbil, exatamente por serem concebidos como categóricos; mas eles só foram *admitidos* como categóricos porque tínhamos de admiti-

[38] No original *(. . .) als selbstgesetzgebend.* Delbos (pág. 155) traduz: *comme instituant elle-même la loi;* Lachelier (pág. 70): *qu'elle soit législatrice;* Morente (pág. 82): *como legislándose a sí propia.* (N. do T.)

[39] Confronte-se a nossa tradução do passo original: — *Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst (. . .)* — respectivamente com as de Delbos (p. 155), Lachelier (pág. 70-71) e Morente (p. 83): Les impératifs, selon le genre de formules que nous avons pré*sentées plus haut, soit celui qui exige que les actions soient conformes à des lois universelles comme dans un* ordre de la nature, *soit celui qui veut que les êtres raisonnables aient la* prérogative *universelle de* fins *en soi (. . .).* — *Les impératifs, tels que nous venons de les représenter, c'est-à-dire constituant une législation pratique semblable en général à* l'ordre de la nature, *ou accordant aux êtres raisonnables, considérés en eux-mêmes, le* privilège de la finalité en soi (. . .). — *Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, a saber: la legalidad de las acciones semejante a un* orden natural, *o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales em sí mismos (. . .).* (N. do T.)

los como tais se queríamos explicar o conceito de dever. Mas que houvesse proposições práticas que ordenassem categoricamente, eis o que por si não pôde ser provado e o que nesta seção tampouco se pode provar ainda; mas podia ter acontecido uma coisa, a saber: indicar no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, a renúncia a todo o interesse no querer por dever como caráter específico de distinção do imperativo categórico na face do hipotético. Ora, é precisamente o que acontece na presente terceira fórmula do princípio, isto é, na idéia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal.*

Pois quando pensamos uma tal vontade, se bem que uma vontade *subordinada a leis* possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal.

Assim o *princípio,* segundo o qual toda a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas,* [40] se fosse seguramente estabelecido, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da idéia da legislação universal, ele *se não funda em nenhum interesse,* e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser *incondicional;* ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. e., uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; [41] pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à idéia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação,* embora esta legislação seja *universal,* e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta conseqüência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio, ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar

[40] Posso dispensar-me de apresentar aqui exemplos para esclarecer este princípio, pois os que serviram há pouco para explicar o imperativo categórico e a sua fórmula podem agora ser todos utilizados para este fim. (N. do A.)

[41] Morente (pág. 84) traduz: *(. . .) que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tener-se a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objecto.* (N. do T.)

sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia.**

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins.*

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres nacionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.

Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios,* mas sempre *simultaneamente como fins em si.* Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i. e., um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal).

Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade.

A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.* Ora, se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da ação segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever.* O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de

ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora,* porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo.* A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade.** Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente;* mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal;* aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis);* aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade.*

Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. A destreza e a diligência no trabalho têm um preço venal; a argúcia de espírito, a imaginação viva e as fantasias têm um preço de sentimento;[42] pelo contrário, a lealdade nas promessas, o bem-querer fundado em princípios (e não no instinto) têm um valor íntimo. A natureza bem como a arte nada contêm que à sua falta se possa pôr em seu lugar, pois que o seu valor não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem e utilidade que criam, mas sim nas intenções, isto é, nas máximas da vontade sempre prestes a manifestar-se desta maneira por ações, ainda que o êxito as não favorecesse. Estas ações não precisam também de nenhuma recomendação de qualquer disposição ou gosto subjetivos para as olharmos com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhum pendor imediato ou sentimento a seu favor: elas representam a vontade, que as exerce, como objeto de um respeito imediato, pois nada mais se exige senão a razão para as *impor* à vontade e não para as *obter* dela *por lisonja,* o que aliás seria contraditório tratando-se de deveres. Esta apreciação dá pois a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo o preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade.

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal,* tornando-o por este meio apto a ser

[42] No original: *Witz, lebhafte Einbildunskraft und Launen einen Affektionspreis.* — Morente (pág. 88) traduz: *la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen um precio de afecto.* (N. do T.)

membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.

A três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva do que objetivamente prática, para aproximar a idéia da razão mais e mais da intuição *(Anschauung)* (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito:

1) uma *forma,* que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;

2) uma *matéria,* isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;

3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza.[43] O progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, i. e., dos fins), e da *totalidade* do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no *juízo* moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal.* Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral *acesso* às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível,[44] da intuição.

Podemos agora acabar por onde começamos, quer dizer, pelo conceito de uma vontade absolutamente boa. É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer. A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar

[43] A teologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta idéia. (N. do A.)

[44] Morente (pág. 91): *(. . .) en cuanto ello sea posible.* (N. do T.)

em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categórico. E pois que a validade da vontade, como lei universal para ações possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se também assim: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza.* Assim fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na idéia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim *a realizar* (o que faria toda a vontade só relativamente boa), [45] o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas sim* como fim *independente,* portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre simultaneamente como fim em todo o querer. Ora, este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é ao mesmo tempo o sujeito de uma possível vontade absolutamente boa; pois esta não pode sem contradição ser prosposta a nenhum outro objeto. O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: O sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é, sempre simultaneamente como fim.

Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como conseqüência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora, desta maneira é possível um mundo de seres racionais *(mundus intelligibilis)* como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de

[45] Morente (pág. 92) traduz assim o parêntesis: *como que cada voluntad lo haría relativamente bueno.* O original diz: *als der jeden Willen nur relativ gut machen würde.* (N. do T.)

lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer, regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. Não obstante dá-se também ao conjunto da natureza, se bem que seja considerado como máquina, o nome de reino da natureza, enquanto se relaciona com os seres racionais como seus fins. Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas.* Mas, ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza com a sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele, como membro apto, na realização de um reino dos fins que ele mesmo tornaria possível, quer dizer, venha a favorecer a sua expectativa de felicidade, a despeito de tudo isto aquela lei que diz: "Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível", conserva a sua força plena porque ordena categoricamente. E é nisto exatamente que reside o paradoxo: que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera idéia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade, tornando todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades. Mesmo que se concebesse o reino da natureza e o reino dos fins como reunidos sob um só chefe e que desta sorte o segundo destes reinos não continuasse a ser já uma mera idéia mas recebesse verdadeira realidade, aquela receberia sem dúvida o reforço dum móbil poderoso, mas nunca aumentaria o seu valor íntimo;[46] pois a despeito disso deveria mesmo aquele legislador único e ilimitado ser representado sempre como julgando o valor dos seres racionais só pela sua conduta desinteressada que lhes é prescrita apenas por aquela idéia. A essência das coisas não se altera pelas suas relações externas, e o que, sem pensar nestas últimas, constitui por si só o valor absoluto do homem, há de ser também aquilo por que ele deve ser julgado, seja por quem for, mesmo pelo Ser supremo. A *moralidade* é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com

[46] Divergem os vários tradutores na interpretação do passo que diz no original: *Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werts zustatten Kommen (. . .).* — Delbos (pág. 168-169): *Alors même que le règne de la nature aussi bien que le règne des fins seraient conçus comme unis sous un chef, et qu'ainsi le second de ces règnes ne serait plus une simple idée, mais acquerrait une véritable réalité, il y aurait là assurément pour cette idée un bénéfice que lui viendrait de l'addition d'un mobile puissant, mais en aucune façon d'un accroissement de sa valeur intrinsèque (. . .).* — Lachelier (pág. 84) dá fundamentalmente a mesma interpretação. — Morente (pág. 95), ao que nos parece erradamente, traduz: *Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos bajo un solo jefe y, de esta suerte, el último no fuera ya mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, ello, sin duda, proporcionaría al primero el refuerzo de un poderoso resorte y motor, pero nunca aumentaría su valor interno (. . .).* (N.do T.)

a legislação universal possível por meio das suas máximas.[47] A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida;* a que com ela não concorde é *proibida.* A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa,* absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação.* Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever.*

Pelo que antecede podemos agora explicar-nos facilmente como sucede que, ainda quando nos representamos sob o conceito de dever uma sujeição à lei, possamos achar não obstante simultaneamente uma certa sublimidade e *dignidade* na pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois enquanto ela está *submetida* à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo *legisladora* em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada. Também mostramos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral. A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na idéia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; ter-se-ia que passar além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem que poder reconhecer-se inteiramente *a priori.* Mas este assunto não cabe na presente seção. Pela simples *análise* dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia.

[47] Morente (pág. 95) traduz: *La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.* (N. do T.)

A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia.* Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação, quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa.* Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qualquer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indiretamente, por qualquer satisfação obtida pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal.

Classificação de todos os princípios possíveis da moralidade segundo o adotado conceito fundamental da heteronomia

A razão humana, aqui como sempre no seu uso puro, enquanto lhe falta a crítica, experimentou primeiro todos os caminhos errados antes de conseguir encontrar o único verdadeiro.

Todos os princípios que se possam adotar partindo deste ponto de vista são ou *empíricos,* ou *racionais.* Os *primeiros,* derivados do princípio da *felicidade,* assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos,* derivados do princípio da *perfeição,* assentam ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada. O

princípio mais condenável, porém, é o princípio da *felicidade própria,* não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição [48] de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-obrar; não só ainda porque não contribui em nada para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móbiles que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício. Pelo contrário, o sentimento moral, este pretenso sentido [49] especial (por superficial que seja apelar para ele, pois são aqueles que não são capazes de *pensar* que julgam poder libertar-se com a ajuda do *sentimento,* mesmo naquilo que depende somente de leis universais, e ainda que os sentimentos, que por natureza são infinitamente distintos uns dos outros em grau, não possam fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal, exatamente como ninguém pode julgar, partindo do seu próprio sentimento, validamente por outras pessoas) está, contudo, mais perto da moralidade e da sua dignidade, porque tributa à virtude a honra de lhe atribuir *imediatamente* a satisfação e o respeito por ela e não lhe diz na cara que não é a sua beleza, mas somente o interesse, que a ela nos liga.

Entre os princípios *racionais* da moralidade, o preferível é ainda o conceito ontológico da perfeição (por vazio, indeterminado e portanto inutilizável que ele seja para encontrar, no campo imensurável da realidade possível, a maior soma que nos convenha, e embora também, ao distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que aqui se trata, ele tenha a tendência inevitável para girar em círculo e não possa evitar pressupor tacitamente essa moralidade que deve explicar). A despeito de tudo isto, o conceito ontológico da *perfeição* é melhor do que o conceito teológico que faz derivar a moralidade de uma vontade divina infinitamente perfeita, e isto não só porque nós não podemos intuir a perfeição da vontade divina, mas apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o da moralidade é o mais nobre, mas ainda porque, se assim não fizéssemos (e, se tal acontecesse, isso seria um grosseiro círculo na explicação), o único conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de honra e de domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema dos costumes exatamente oposto à moralidade.

Se eu tivesse porém de escolher entre o conceito do sentido moral e o da perfeição em geral (ambos os quais, pelo menos, não lesam a moralidade, embora não sirvam para lhe dar uma base sólida), decidir-me-ia pelo último, porque, afastando pelo menos da sensibilidade e levando ao tribunal da razão pura a decisão

[48] *Vorgeben.* Lachelier (pág. 88) traduz por *proposition;* Morente (pág. 100) por *el supuesto.* (N. do T.)

[49] Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e

da questão, embora este aqui também nada decida, conserva no entanto, para uma determinação mais precisa, sem a falsear, a idéia indeterminada (de uma vontade boa em si).

Creio de resto poder dispensar-me de uma refutação mais desenvolvida destas doutrinas. Ela é tão fácil e provavelmente tão bem reconhecida mesmo por aqueles cujo ofício os obriga a pronunciar-se a favor de uma destas teorias (pois os ouvintes não toleram de bom grado a suspensão do juízo), que seria trabalho supérfluo o fazê-la. O que aqui porém mais nos interessa é saber que estes princípios nada mais dão como primeiro fundamento da moralidade do que heteronomia da vontade e que, por isso mesmo, têm de falhar necessariamente o seu fim.

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber: *se* ou *porque* se quer este objeto, tem-se que proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente. Quer o objeto determine a vontade por meio da inclinação, como no caso do princípio da felicidade própria, quer a determine por meio da razão dirigida a objetos do nosso querer possível em geral, como no princípio da perfeição, a vontade nunca se determina *imediatamente* a si mesma pela representação da ação, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre ela: *devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra;* e aqui tem de ser posta no meu sujeito uma outra lei como fundamento, segundo a qual eu quero necessariamente essa outra coisa, e essa lei, por sua vez, precisa de um imperativo que limite esta máxima. Pois como o impulso que a representação de um objeto, possível por nossas forças, segundo a constituição natural do sujeito, deve exercer sobre a vontade do sujeito pertence à natureza deste, quer seja da sensibilidade (inclinação ou gosto), quer seja do entendimento e da razão, os quais se exercitam com satisfação num objeto segundo a peculiar disposição da sua natureza, resulta que seria a natureza quem propriamente daria a lei, e essa lei, como tal, não só tem que ser reconhecida e demonstrada pela experiência, sendo, portanto, em si mesma contingente e por isso imprópria como regra prática apodíctica, como tem de ser a lei moral, mas sim que é *sempre só heteronomia* da vontade; a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à receptividade desse mesmo impulso.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterá pois somente a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia;[50] quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a

sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se tem de ligar, com *Hutcheson*, o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo. (N. do A.)

[50] *(. . .) und zwar als Autonomie.* — Morente (pág. 104) traduz simplesmente: *como autonomía;* Lachelier (pág. 92): *et c'est en cela que consiste l'autonomie.* (N. do T.)

única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor [51] qualquer impulso ou interesse como fundamento.

Como é que é possível uma tal proposição prática sintética a priori? *e por* que é que é necessária? — eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos Costumes. Tampouco afirmamos nós aqui a sua verdade, e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de a provar. Mostramos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda seção foi, pois, como a primeira, puramente analítica. Ora, para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori,* é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática,* o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma *crítica* desta faculdade da razão. Na última seção exporemos os seus traços principais, suficientes para o nosso propósito.

[51] O alemão *unterlegen* é traduzido por Delbos (pág. 177) por *faire intervenir;* Lachelier (pág. 92) *ajouter;* Morente (pág. 104) *sin que intervenga.* (N. do T.)

TERCEIRA SEÇÃO

Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura

O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem;* assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabamos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: "A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma" caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa,

como causa, em relação com *outra coisa,* como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma idéia *a priori,* eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação.

A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais,* tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori),* mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade.[52] Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica.[53] Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Ora, é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos, pois que então sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.

[52] Morente (pág. 108) traduz por engano: *dotados de libertad.* (N. do T.)

[53] Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só *na idéia* por seres racionais nas suas ações, adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a idéia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria. (N. do A.)

Do interesse que anda ligado às idéias da moralidade

Acabamos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade.

Da pressuposição desta idéia decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer, a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas por que é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impele* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móbiles de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, aquela necessidade da ação chama-se um dever, [54] e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva.

Parece, pois, que na idéia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objetiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costuma suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.

Achamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efetuar a

[54] No original: *heisst (. . .) nur ein Sollen.* Delbos (pág. 185) traduz: *cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le verbe "devoir".* (N. do T.)

sua distribuição, isto é, achamos que o simples fato de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é, em realidade, apenas o efeito da já pressuposta importância das leis morais (quando nós, pela idéia da liberdade, nos separamos de todo o interesse empírico); desta maneira, porém, não podemos ainda compreender que devamos separar-nos deste interesse, isto é, considerar-nos livres no agir e, no entanto, nos devamos considerar submetidos a determinadas leis, para só acharmos valor na nossa pessoa, valor esse que nos possa compensar da perda de tudo aquilo que proporciona valor à nossa condição; não podemos tampouco compreender como isto seja possível, quer dizer, *donde provém que a lei moral obrigue.*

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples).

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori,* não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer sutil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenômenos,* e nunca ao das *coisas em si mesmas.* Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível,* o primeiro

dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e conseqüentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber, o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível,* mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual,* [55] de que aliás nada mais sabe.

Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem; provavelmente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar, o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objetos dos sentidos, ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo ativo; mas em breve estraga de novo esta idéia ao dar uma forma sensível a esta coisa invisível, i. e., ao querer fazer dela um objeto de intuição, com o que não avança nem um só passo em sabedoria.

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão (Vernunft).* Esta, como pura atividade própria, [56] está ainda acima do *entendimento (Verstand)* no sentido de que, embora esta seja também atividade própria e não contenha somente, como o sentido, [57] representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos, portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, [58] e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.

[55] *Intellektuelle Welt,* no original, que corresponde à expressão acima traduzida por "mundo inteligível" *(Verstandeswelt).* Delbos (pág. 189) e Lachelier (pág. 103) traduzem por "mundo inteligível". (N. do T.)

[56] *Reine Selbsttätigkeit.* Delbos (pág. 190) traduz *spontanéité pure;* Lachelier (pág. 103): *activité spontanée.* (N. do T.)

[57] *Sinn.* — Delbos (pág. 190) e Lachelier (pág. 103) traduzem por *sensibilité.* (N. do T.)

[58] Temos aqui que ser explícitos na tradução do pronome *ihm* do original, referido a *Verstand (entendimento).* A tradução de Morente (pág. 114): *todo lo que la sensibilidad pueda darle* pode levar a interpretação equívoca. (N. do T.)

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; [59] tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro,* enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo,* como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia,* e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia [60] está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. e., de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável. Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência — a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

Como é possível um imperativo categórico?

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em

[59] Cf. todo este passo com a tradução de Morente (pág. 115): *(. . .) un ser racional debe considerarse a sí mismo como* inteligencia *(esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible (. . .)* — Na nossa interpretação, *como inteligência* equivale a *enquanto inteligência.* (N. do T.)

[60] *In der Idee,* i. e., "na idéia" ou "idealmente". Morente (pág. 115) traduz: *(. . .) que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones (. . .).* (N. do T.)

seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza. (As primeiras assentariam no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.) Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis,* sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori,* porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma a exatidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou imaginárias (porque então a idéia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-

lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a idéia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

Do limite extremo de toda a filosofia prática

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre ações tais que *deveriam ter,* embora *não tenham, acontecido.* No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exatamente porque implica o conceito de necessidade e portanto, o de um conhecimento *a priori.* Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é, o conhecimento sistemático dos objetos dos sentidos segundo leis universais. [61] Por isso a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência.

Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo,* acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o *ponto de vista prático,* o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofísticos. [62] Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade.

[61] *Zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne.* — Morente (p. 120) traduz: *(. . .) el conocimiento de los objectos de los sentidos, compuesto según leyes universales.(. . .)* (N. do T.)

[62] *(. . .) die Freiheit wegzuvernünfteln.* — Delbos (p. 197): *(. . .) mettre en doute la liberté par des arguties.* — Lachelier (p. 110): *(. . .) écarter la liberté par des sophismes.* — Morente (p. 121): *(. . .) excluir la libertad.* (N. do T.)

Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural.

É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito; porque, de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades. Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa para poder abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intata a aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans,* em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretenso domínio que ela possui sem título algum.

Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.

Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa.[63] Ora, em breve se apercebe de que ambas as coisas podem, e até

[63] *(. . .) und seine Kausalität äusserer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft.* — Delbos (pág. 199) traduz, menos exatamente: *(. . .) et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature.* — Lachelier (pág. 112), semelhantemente: *(. . .) et qu'il subordonne sa causalité à la détermination extérieure des lois naturelles.* (N. do T.)

devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si,* é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível).

Daqui provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença ao seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pense como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade.

Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição,* por *sentimento.* [64] Aquele primeiro é apenas um pensamento negativo com respeito ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste único ponto: que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei. Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um *objeto da vontade,* isto é, um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática,* o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si

[64] *(. . .) wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wolte.* — Delbos (pág. 201): *elle ne les dépasserait que si elle voulait, en entrant dans ce monde, s'y apercevoir, s'y sentir.* — Lachelier (pág. 113): *(. . .) comme elle le ferait si elle voulait s'y apercevoir et s'y sentir.* — Morente (pág. 124): *los transpassa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo.* (N. do T.)

mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a idéia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que concerne ao mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas isto sem a mínima pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição *formal,* quer dizer, a universalidade da máxima da vontade como lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com a sua liberdade; pelo contrário, todas as leis que se relacionem com um objeto têm como resultado heteronomia, que só se pode encontrar em leis naturais e se refere só ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como* é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade.*

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora, a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação,* e nada mais resta senão a *defesa,* isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: — para tornar válida a lei natural no que concerne às ações humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenômeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considerá-lo como fenômeno; e então, em verdade, o fato de subtrair a *causalidade* do homem (quer dizer, a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem refletir e confessar, como é justo, que por trás dos fenômenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas aquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* [65] que o homem

[65] Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal

possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos.

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência. Ora, como esta não nos pode ofereccer relação alguma de causa e efeito senão entre dois objetos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples idéias (que não fornecem nenhum objeto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nós, homens, explicar como e por que nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: — e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma.*

À pergunta, pois: — Como é possível um imperativo categórico? pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer, a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a conseqüência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito *possível* (como a

da máxima desta ação é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso. (N. do A.)

filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenômenos do mundo sensível), mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias. Ora, *como* uma razão pura, sem outros móbiles, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesmo fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral;* ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.

É exatamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a vôos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências; mas, posto que dele tenha uma *idéia,* e bem fundada, não tenho, contudo, o menor *conhecimento* dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão. Este mundo [66] significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móbiles tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objetos, do que a forma, quer dizer, a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta idéia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exatamente o problema que nós não podemos resolver.

É aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentes, sob o nome de mundo

[66] "Este mundo (. . .)." — Delbos (pág. 207) e Lachelier (pág. 119) traduzem o *sie* do original como reportando-se a "idéia": *Cette idée (. . .).* — Parece-me que Morente (pág. 130) interpreta melhor: *Ese mundo (. . .).* (N. do T.)

inteligível, e para que se não perca entre quimeras. De resto a idéia de um mundo inteligível puro como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma idéia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.

Nota final

O uso especulativo da razão, *com respeito à natureza,* conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema *do mundo;* o uso prático da razão, *com respeito à liberdade,* conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente *das leis das ações* de um ser racional como tal. Ora, é um *princípio* essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua *necessidade* (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma *limitação* igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a *necessidade* nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma *condição* sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondidional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la porque ela o não queira fazer por meio de uma condição, quer dizer, por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade,* e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana.

PRIMEIRA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DO JUÍZO

Tradução de **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Nota do Tradutor

Este texto, apesar de sua importância, só muito recentemente começou a ser estudado ou mesmo conhecido. A história de sua publicação é acidentada. Escrito entre 1789 e 1790, para servir de introdução à Crítica do Juízo, *foi deixado de lado por Kant, logo na primeira edição dessa obra, "por causa de sua extensão", como ele próprio diz. Mais tarde, quando Jacob Sigismund Beck, antigo aluno de Kant, preparava uma obra explicativa sobre a filosofia crítica, o autor colocou a sua disposição (em carta de 4 de dezembro de 1791) o manuscrito, que foi enviado, afinal, já em agosto de 1793, com a seguinte explicação:*

"O essencial desse prefácio (que poderia eventualmente alcançar até a metade do manuscrito) refere-se a esta particular e estranha pressuposição de nossa razão: que a natureza, na diversidade de seus produtos, consentiu como que voluntariamente, e como fim para nosso poder de apreensão, uma acomodação aos limites de nosso Juízo, pela simplicidade e unidade perceptível de suas leis e pela exposição da variedade infinita de suas espécies (species) *segundo uma certa lei de constância, que torna possível para nós a vinculação das mesmas sob alguns poucos conceitos-de-gênero, não porque conheçamos essa finalidade como necessária em si, mas porque temos necessidade dela e assim estamos autorizados a admiti-la e empregá-la* a priori, *na medida em que podemos contentar-nos com ela".*

Não podendo fazer uso do manuscrito no corpo de seu trabalho, já então avançado, Beck preferiu fazer dele um "excerto literal", sob o nome de "Notas para a Introdução à Crítica do Juízo", incluindo-o no volume: Excertos Explicativos dos Escritos Críticos do Sr. Prof. Kant *(Ed. Riga, 1794).*

Foi esse excerto, reproduzido pela primeira vez na edição das obras de Kant organizada por F. Ch. Starke (1833), com o título: "Sobre Filosofia em Geral e Sobre a Crítica do Juízo em Particular", que passou a figurar nas outras edições de Kant. Assim, Rosenkranz e Schubert (1838), Hartenstein (1838, 1868) e Benno Erdmann (1880) reeditam, com pequenas "correções", essa versão incompleta, em que faltam os três parágrafos iniciais, toda a parte II, quase toda a parte IV, os três últimos parágrafos da parte V, as partes VI e VII, quase toda a parte IX, a parte XII e três das notas.

Em 1889, Dilthey chamou a atenção dos estudiosos para a existência do manuscrito original, na biblioteca da Universidade de Rostock, juntamente com as cartas dirigidas a Beck. Mesmo assim, foi somente em 1914, na edição Cassirer, que ele foi publicado pela primeira vez, sob os cuidados de Otto Bueck (Kants Werke, *volume V).*

Uma edição mais cuidada, com base no próprio manuscrito, foi feita em 1926, por Gerhard Lehmann, que assinala algumas inexatidões de Bueck (por exemplo, a leitura Timäus, em lugar de Linnäus em uma das notas). Enfim, em 1966, apareceu uma nova edição, contendo a reprodução, em fac-símile, de todas as páginas do original, ao lado de uma transcrição tipográfica (Ed. Fromman; sob a direção de Norbert Hinske). Atualmente, fora da Alemanha, há duas traduções publicadas: a francesa, de J. Guillermit (Première Introduction à la Critique de la Faculté de Juger, *Ed. Vrin, 1968), baseada na edição de Hinske, e a castelhana, de Carlos Astrada* (La Filosofía como un Sistema, *Ed. Juárez, Buenos Aires, 1969), mais recente, mas calcada sobre a edição de Bueck. A presente tradução, em português, toma por base a edição alemã mais recente, ou seja, a* segunda edição, *revista e ampliada, de Gerhard Lehmann, publicada em 1969 (Ed. Felix Meiner).*

I

Da filosofia como um sistema

Se filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delineia e verifica a idéia do mesmo.

A divisão do sistema pode ser, primeiramente, apenas em sua parte formal e material, das quais a primeira (a lógica) contém meramente a forma do pensar em um sistema de regras, a segunda (parte real) toma sistematicamente em consideração os objetos sobre os quais se pensa, na medida em que é possível um conhecimento racional dos mesmos a partir de conceitos.

Esse sistema real da filosofia, por sua vez, não pode ser dividido de outro modo, senão, segundo a distinção originária de seus objetos e a diferença essencial, que repousa sobre esta, dos princípios de uma ciência que os contém, em filosofia *teórica* e *prática;* de tal modo que uma das partes tem de ser a filosofia da natureza, a outra a dos costumes, das quais a primeira pode conter também princípios empíricos, mas a segunda (já que a liberdade absolutamente não pode ser um objeto da experiência) jamais pode conter outros do que princípios puros *a priori.*

Reina porém um grande mal-entendido, e muito prejudicial mesmo para o modo de tratar a ciência, quanto àquilo que deve ser tido como *prático,* em uma significação tal, que merecesse por isso ser remetido a uma *filosofia prática.* Acreditou-se que a política e a economia política, as regras de economia doméstica, assim como as do comportamento, as prescrições de higiene e dietética, tanto da alma quanto do corpo (e por que não todos os ofícios e artes?), podiam ser incluídas na filosofia prática, porque todas elas contêm, de fato, um conjunto de proposições práticas. Só que proposições práticas distinguem-se, por certo, segundo o modo-de-representação, das teóricas, que contêm a possibilidade das coisas e suas determinações, mas nem por isso segundo o conteúdo, a não ser unicamente aquelas que consideram a *liberdade* sob leis. Todas as restantes nada mais são do que a teoria daquilo que pertence à natureza das coisas, apenas aplicada ao modo como podem ser engendradas por nós segundo um princípio, isto é, representada a possibilidade das mesmas por uma ação do arbítrio (que, mesmo assim, faz parte das causas naturais). Assim, a solução do problema de mecânica: para uma força dada, que deve estar em equilíbrio com um peso dado,

encontrar a proporção entre os respectivos braços-de-alavanca — é, decerto, exprimida como fórmula prática, que porém nada mais contém do que a proposição teórica: os comprimentos destes últimos estão na proporção inversa dos primeiros, se aqueles estão em equilíbrio; só que essa proporção, segundo sua gênese, é representada como possível por uma causa cujo fundamento-de-determinação é a *representação* daquela proporção (nosso arbítrio). O mesmo se dá com todas as proposições práticas que se referem meramente ao engendramento dos objetos. Se a prescrições para promover sua felicidade são dadas e, por exemplo, se trata somente daquilo que se tem a fazer em sua própria pessoa para ser receptivo à felicidade, então são representadas somente as condições internas de sua possibilidade, na auto-suficiência, no comedimento das inclinações para que não se tornem paixão, e assim por diante, como pertencentes à natureza do sujeito e, ao mesmo tempo, o modo-de-engendramento desse equilíbrio como uma causalidade possível por nós mesmos, conseqüentemente tudo como conseqüência imediata da teoria do objeto em referência à teoria de nossa própria natureza (de nós mesmos como causa); portanto, aqui a prescrição prática se distingue de uma prescrição teórica, por certo, segundo a fórmula, mas não segundo o conteúdo, e não é preciso, pois, uma espécie particular de filosofia para compreender essa vinculação de fundamentos com suas conseqüências. — Em suma: todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à liberdade a lei são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza,* mas somente estas últimas fundam uma *filosofia prática* em particular.

Observação

Importa muito determinar com precisão a filosofia segundo suas partes e, no final, não colocar entre os termos de sua divisão como sistema aquilo que é somente conseqüência ou aplicação dela a casos dados, sem precisar de princípios em particular.

Proposições práticas distinguem-se das teóricas, seja quanto aos princípios ou quanto às conseqüências. Neste último caso, não constituem uma parte em particular da ciência, mas pertencem à parte teórica, como uma espécie particular de conseqüências dela. Ora, a possibilidade das coisas segundo leis naturais é essencialmente diferente, segundo seus princípios, de sua possibilidade segundo leis da liberdade. Essa diferença não consiste, porém, em que nesta última a causa é posta em uma vontade, enquanto na primeira é posta fora dela nas coisas mesmas. Pois, mesmo se a vontade não segue outros princípios, senão aqueles dos quais o entendimento percebe que o objeto é possível segundo eles, como meras leis naturais, a proposição que contém a possibilidade do objeto por causalidade do arbítrio pode chamar-se proposição prática; no entanto, segundo o princípio, não se distingue de modo nenhum das proposições teóricas que se referem à natu-

reza da coisa, mas, antes, tem de emprestar destas o seu, para expor na efetividade a representação de um objeto.

Proposições práticas, pois, que segundo o conteúdo se referem meramente à possibilidade de um objeto representado (por ação do arbítrio), são somente aplicações de um conhecimento teórico completo e não podem constituir uma parte particular de uma ciência. Uma geometria prática, como ciência à parte, é uma não-coisa, por mais proposições práticas que estejam contidas nesta ciência pura, a maioria das quais, como problemas, precisam de uma instrução particular para sua solução. O problema: com uma linha dada e um ângulo reto dado construir um quadrado — é uma proposição prática, mas pura conseqüência da teoria. Mesmo a agrimensura *(agrimensoria)* não pode pretender ao nome de *geometria* prática e, em geral, chamar-se uma parte particular da geometria, mas pertence aos escólios desta última, ou seja, ao uso dessa ciência para negócios.[1]

Mesmo em uma ciência da natureza, na medida em que repousa sobre princípios empíricos, ou seja, na física propriamente dita, os dispositivos práticos para descobrir leis naturais ocultas, sob o nome de física experimental, não podem legitimar a denominação de uma física prática (que, do mesmo modo, é uma não-coisa), como parte da filosofia da natureza. Pois os princípios segundo os quais fazemos experimentações têm sempre de ser tirados, eles mesmos, do conhecimento da natureza, portanto da teoria. O mesmo vale para as prescrições práticas que se referem à produção por arbítrio de um certo estado mental em nós (por exemplo, a movimentação ou domesticação da imaginação, a satisfação ou enfraquecimento das inclinações). Não há uma *psicologia* prática, como parte particular da filosofia sobre a natureza humana. Pois os princípios da possibilidade de seu estado por meio da arte têm de ser emprestados aos da possibilidade de nossas determinações a partir da índole de nossa natureza e, embora aqueles consistam em proposições práticas, não constituem, no entanto, uma parte prática da psicologia empírica, porque não têm princípios particulares, mas pertencem meramente aos seus escólios.

De modo geral, as proposições práticas (quer sejam puras *a priori* ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia. Somente aquelas que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral), sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela, podem e devem ter seus princípios próprios (na Idéia da liberdade), e embora fundem, justamente sobre esses princípios, o conceito de um objeto da vontade (o bem soberano), este no entanto pertence apenas indiretamente, como conse-

[1] Essa ciência pura e, por isso mesmo, sublime, parece sacrificar algo de sua dignidade quando confessa que, como geometria elementar, usa *instrumentos,* embora apenas dois, para a construção de seus conceitos, ou seja, o compasso e a régua, construção esta que ela denomina unicamente geométrica, enquanto denomina mecânica a da geometria superior, porque para a construção dos conceitos desta última são requeridas máquinas mais compostas. Só que, mesmo pelos primeiros, não se entendem os instrumentos efetivos *(circinus et regula),* que jamais poderiam dar com precisão matemática aquelas figuras, mas devem significar somente os modos-de-exposição mais simples da imaginação *a priori,* que nenhum instrumento pode igualar. (N. do A.)

qüência, à prescrição prática (que doravante se chama ética). Também sua possibilidade não pode ser compreendida pelo conhecimento da natureza (teoria). Somente aquelas proposições pertencem, portanto, a uma parte particular de um sistema do conhecimento racional, sob o nome de filosofia prática.

Todas as demais proposições de exercícios, seja qual for a ciência a que se prendam, podem, caso se tema o equívoco, chamar-se, em vez de práticas, proposições *técnicas*. Pois pertencem à *arte* de instituir aquilo de que se quer que seja, a qual, em uma teoria completa, é sempre uma mera conseqüência, e não uma parte, subsistente por si, de algum modo de instrução. Dessa maneira, todas as prescrições da habilidade pertencem à *técnica*[2] e, portanto, ao conhecimento teórico da natureza, como conseqüências do mesmo. Mas futuramente empregaremos também a expressão "de técnica" onde objetos da natureza, às vezes, são *julgados* somente *como se* sua possibilidade se fundasse em arte, casos em que os juízos não são nem teóricos, nem práticos (na significação que acaba de ser apresentada), pois não *determinam* nada da índole do objeto, nem do modo de produzi-lo, mas através deles a natureza mesma é julgada meramente por analogia com uma arte, e aliás na referência subjetiva a nossa faculdade de conhecer, e não na referência objetiva aos objetos. Aqui não denominaremos técnicos, por certo, os juízos mesmos, mas sim o Juízo, a faculdade de julgar, sobre cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com este, também à natureza denominaremos técnica, técnica esta que, como não contém nenhuma proposição objetivamente determinante, também não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas somente da crítica de nossa faculdade-de-conhecimento.

II

Do sistema de faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia

Se se trata não da divisão de uma *filosofia*, mas da de nossa *faculdade-de-conhecimento a priori por conceitos* (da superior), isto é, de uma crítica da razão

[2] Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandavam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas imperativos problemáticos, expressão esta em que, sem dúvida, há uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, estão também, por certo, entre os técnicos (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmos, para seus propósitos?). Somente porque o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, legitima-se uma denominação particular para esses imperativos técnicos; pois o problema não requer meramente, como nos técnicos, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos técnicos em geral, tem de ser pressuposto como conhecido. (N. do A.)

pura, mas considerada somente segundo sua faculdade de pensar (em que o modo-de-intuição puro não é tomado em consideração), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento,* em segundo lugar a faculdade da *subsunção do particular* sob o universal, o *Juízo,* e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão.*

A crítica da razão pura *teórica,* que era dedicada às fontes de todo conhecimento *a priori* (portanto também daquilo que nela pertence à intuição), fornecia as leis da *natureza,* a crítica da razão prática, a lei da *liberdade,* e assim parece que os princípios *a priori* para a filosofia inteira já estão agora completamente tratados.

Mas, se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia: que o Juízo, que medeia a ambas as faculdades sua conexão, apresentará também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios próprios *a priori* e assentará, talvez, o fundamento para uma parte particular da filosofia, e mesmo assim, esta, como sistema, só pode ser bipartida.

Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão, Idéias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência. Assim, se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e, portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que sua disposição se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza.

Ora, tal conceito é o de uma experiência *como sistema segundo leis empíricas.* Pois, embora esta, segundo leis *transcendentais,* que contêm a condição da possibilidade da experiência em geral, constitua um sistema, é possível, no entanto, de leis empíricas, uma *tão infinita diversidade* e uma tão grande *heterogeneidade das formas* da natureza, que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo essas leis (empíricas) tem de ser inteiramente alheio ao entendimento, e nem a possibilidade, nem, muito menos, a necessidade de um tal todo pode ser concebida. Mesmo assim, a experiência particular, inteiramente coerente segundo princípios constantes, precisa também dessa conexão sistemática de leis empíricas, para que se torne possível ao Juízo subsumir o particular sob o universal, embora sempre ainda empírico, e assim por diante, até as leis empíricas mais altas, e as formas da natureza que lhes são conformes, e considerar, portanto, o *agregado* de experiências particulares como *sistema* das

mesmas; pois sem essa pressuposição não pode ter lugar nenhuma conexão completamente conforme a leis,[3] isto é, nenhuma unidade empírica das mesmas.

Essa conformidade a leis, em si contingente (segundo todos os conceitos do entendimento), que o Juízo (somente em favor dele mesmo) presume na natureza e pressupõe nela, é uma legalidade formal da natureza, que *admitimos* pura e simplesmente nela, mas pela qual não é fundado nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade, mas, mesmo assim, é dado, para o julgamento e a investigação da natureza, um princípio para se buscar, para experiências particulares, as leis universais, segundo o qual temos de instaurá-las, para descobrir aquela vinculação sistemática, que é necessária para uma experiência coerente e que temos motivo para admitir *a priori.*

O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como *arte,* em outras palavras, o da *técnica da natureza* quanto a suas leis *particulares,* conceito este que não funda nenhuma teoria e, do mesmo modo que a lógica, não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento segundo leis de experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza. Com isto, porém, o conhecimento da natureza não é enriquecido com nenhuma lei objetiva particular, mas é apenas fundada para o juízo uma máxima, para observá-la de acordo com ela e, com isso, manter-juntas as formas da natureza.

A filosofia, como sistema doutrinal do conhecimento da natureza, assim como da liberdade, não adquire com isso nenhuma parte nova; pois a representação da natureza como arte é uma mera Idéia, que serve de princípio à nossa investigação dela, portanto meramente ao sujeito, para trazer ao agregado de leis empíricas, como tal, onde possível uma conexão, como em um sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma referência a essa necessidade nossa. Em contrapartida, nosso conceito de uma técnica da natureza, como princípio heurístico no julgamento dela, fará parte da crítica de nossa faculdade de conhecimento, que indica que ocasião temos para fazer-nos uma tal representação dela, que origem tem essa Idéia e se ela é encontrável em uma fonte *a priori,* assim como qual é o âmbito e o limite de seu uso; em suma, tal investigação pertencerá, como parte, ao sistema da crítica da razão pura, mas não à filosofia doutrinal.

[3] A possibilidade de uma experiência em geral é a possibilidade de conhecimentos empíricos como juízos sintéticos. Não pode, pois, ser tirada *analiticamente* de meras percepções comparadas (como de hábito se acredita), pois a ligação de duas percepções diferentes no conceito de um objeto (para o conhecimento do mesmo) é uma *síntese,* que somente segundo princípios da unidade sintética dos fenômenos, isto é, segundo princípios pelos quais estes são trazidos sob as categorias, torna possível um *conhecimento* empírico, isto é, experiência. Ora, esses conhecimentos empíricos constituem, segundo aquilo que necessariamente têm em comum (ou seja, aquelas leis transcendentais da natureza), uma unidade analítica de toda experiência, mas não aquela unidade sintética da experiência como um sistema, que liga as leis empíricas, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente (e onde sua diversidade pode ir ao infinito), sob um princípio. O que é a categoria quanto a toda experiência particular, é a finalidade ou adequação da natureza (mesmo quanto a suas leis particulares) à nossa faculdade do juízo, segundo a qual ela é representada, não meramente como mecânica, mas também como técnica; um conceito que, sem dúvida, não determina objetivamente, assim como a categoria, a unidade sintética, mas que no entanto fornece subjetivamente princípios, que servem de fio condutor à investigação da natureza. (N. do A.)

III

Do sistema de todas as faculdades da mente humana

Podemos reconduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, a estas três: a *faculdade-de-conhecimento,* o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade-de-desejar.* Por certo houve filósofos que pela profundidade de seu modo de pensar merecem, de resto, todo louvor, que procuraram explicar essa diferença como apenas aparente e reduzir todas as faculdades à mera faculdade-de-conhecimento. Só que pode ser mostrado muito facilmente, e há algum tempo já foi também compreendido, que essa tentativa, de resto empreendida dentro de autêntico espírito filosófico, de introduzir unidade nessa diversidade de faculdades, é vã. Pois há sempre uma grande distinção entre representações, na medida em que, referidas meramente ao objeto e à unidade da consciência do mesmo, pertencem ao conhecimento, assim como entre aquela referência objetiva em que elas, consideradas ao mesmo tempo como causa da efetividade desse objeto, são atribuídas à faculdade-de-desejar, e sua referência meramente ao sujeito, em que por si mesmas são fundamentos, meramente para conservar sua própria existência no mesmo e, nessa medida, são consideradas apenas na relação ao sentimento de prazer; e este último absolutamente não é nenhum conhecimento, nem o proporciona embora possa pressupô-lo como fundamento-de-determinação.

A vinculação entre o conhecimento de um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer com a existência do mesmo, ou a determinação da faculdade-de-desejar a produzi-lo, é, por certo, bastante cognoscível empiricamente; mas, como essa conexão não está fundada em nenhum princípio *a priori,* nessa medida os poderes da mente constituem apenas um *agregado,* e não um sistema. Ora, consegue-se por certo descobrir entre o sentimento de prazer e as duas outras faculdades uma vinculação *a priori,* e, se vinculamos um conhecimento *a priori,* ou seja, o conceito racional da liberdade, com a faculdade-de-desejar como seu fundamento-de-determinação, encontrar nessa determinação objetiva, ao mesmo tempo, subjetivamente, um sentimento de prazer contido na determinação da vontade. Mas desse modo a faculdade-de-conhecimento não é ligada *mediante* o prazer ou desprazer com a faculdade-de-desejar; pois este não a precede, mas, ou se segue diretamente à determinação desta última ou, talvez, nada mais é do que a sensação dessa determinabilidade da vontade pela própria razão, portanto absolutamente não é um sentimento particular e uma receptividade peculiar, que exigisse, entre as propriedades da mente, uma divisão particular. E, como no desmembramento das faculdades da mente em geral está dado incontestavelmente um sentimento de prazer, que, independente da determinação da faculdade-de-desejar, pode, antes, fornecer um fundamento-de-determinação da mesma, embora, para sua vinculação com as outras duas faculdades em um sistema, seja exigido que esse sentimento de prazer, assim como as outras duas faculdades, não repouse sobre fundamentos meramente empíricos, mas também sobre princípios *a priori,* então, para

a Idéia da filosofia como um sistema será também requerida (embora não uma doutrina, no entanto) uma *crítica do sentimento de prazer e desprazer,* na medida em que não está fundado empiricamente.

Ora, a *faculdade-de-conhecimento* segundo conceitos tem seus princípios *a priori* no entendimento puro (em seu conceito da natureza), a *faculdade-de-desejar,* na razão pura (em seu conceito da liberdade), e assim resta ainda entre as propriedades da mente em geral uma faculdade ou receptividade média, ou seja, o *sentimento de prazer e desprazer,* assim como entre as faculdades superiores do conhecimento uma faculdade média, o Juízo. O que é mais natural do que supor: que esta última conterá igualmente princípios *a priori* para a primeira.

Sem ainda decidir nada sobre a possibilidade dessa vinculação, não se pode deixar de reconhecer já aqui uma certa adequação do Juízo ao sentimento de prazer, para servir de fundamento-de-determinação a este ou encontrá-lo nele, nesta medida: que, se na *divisão da faculdade-de-conhecimento por conceitos* entendimento e razão referem suas representações a objetos, para obter conceitos deles, o Juízo se refere exclusivamente ao sujeito e por si só não produz nenhum conceito de objetos. Do mesmo modo, se, na *divisão dos poderes da mente em geral,* tanto faculdade-de-conhecimento quanto faculdade-de-desejar contêm uma referência *objetiva* das representações, assim, em contrapartida, o sentimento de prazer e desprazer é somente a receptividade de uma determinação do sujeito, de tal modo que, se o Juízo deve, em alguma parte, determinar algo por si só, isso não poderia ser nada outro do que o sentimento de prazer e, inversamente, se este deve ter em alguma parte um princípio *a priori,* este só será encontrável no Juízo.

IV

Da experiência como um sistema para o Juízo

Vimos na crítica da razão pura que a natureza toda, como o conjunto de todos os objetos da experiência, constitui um sistema segundo leis transcendentais, ou seja, tais que o próprio entendimento dá *a priori* (a saber, para fenômenos, na medida em que, ligados em uma consciência, devem constituir experiência). Por isso mesmo, também a experiência, segundo leis universais tanto quanto particulares, assim como é possível em geral considerada objetivamente, tem de constituir (na Idéia) um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. Por isso exige a unidade da natureza, segundo um princípio da ligação completa de tudo aquilo que está contido nesse conjunto de todos os fenômenos. Nessa medida, pois, a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, deve ser considerada como sistema e não como mero agregado.

Mas não se segue disso que a natureza, também segundo *leis empíricas,* seja um sistema *captável* para a faculdade humana de conhecimento e que a conexão sistemática completa de seus fenômenos em uma experiência, portanto esta

mesma como sistema, seja possível aos homens. Pois a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que, por certo, nos seria parcialmente possível vincular percepções, segundo leis particulares ocasionalmente descobertas, em uma experiência, mas nunca trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum, ou seja, se, como no entanto é possível em si (pelo menos até onde o entendimento *a priori* pode decidir), a diversidade e heterogeneidade dessas leis, assim como das formas naturais que lhes são conformes, fosse infinitamente grande e nesta se apresentasse um agregado bruto, caótico, sem o menor vestígio de um sistema, embora tenhamos de pressupor tal sistema segundo leis transcendentais.

Pois *unidade da natureza no tempo e no espaço* e unidade da experiência possível a nós é o mesmo, porque aquela é um conjunto de meros fenômenos (modos-de-representação), o qual pode ter sua realidade objetiva unicamente na experiência, que, como sistema, tem de ser possível também segundo leis empíricas, se se pensa aquela (como deve ocorrer) como um sistema. Portanto, é uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.

Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental do Juízo. Pois este não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado), mas também, inversamente, de encontrar, para o particular, o universal. O entendimento, porém, faz abstração, em sua *legislação* transcendental da natureza, de toda diversidade de leis empíricas possíveis; só toma em consideração, naquela, as condições de possibilidade de uma experiência em geral segundo sua forma. Nele, pois, não é encontrável aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares. Somente o Juízo, ao qual compete trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio. Pois, pelo tatear entre formas naturais, cuja concordância entre si em relação a leis comuns, empíricas mas superiores, o Juízo considerasse mesmo assim como inteiramente *contingente*, seria ainda mais contingente que *percepções particulares* alguma vez, por sorte, se qualificassem para uma lei empírica; mais ainda, porém, que leis empíricas diversas tendessem à unidade sistemática do conhecimento da natureza em uma experiência possível, *em sua conexão inteira,* sem pressupor, por um princípio *a priori,* uma tal forma na natureza.

Todas aquelas fórmulas em voga: a natureza toma o caminho mais curto — *ela não faz nada em vão — ela não dá nenhum salto na diversidade de suas formas (continuum formarum) — é rica em espécies, mas parcimoniosa em gêneros,* e assim por diante, nada mais são do que essa mesma manifestação transcendental do Juízo, de fixar para a experiência como sistema e, portanto, para sua própria necessidade, um princípio. Nem entendimento nem razão podem fundar *a*

priori tal lei natural. Pois, que a natureza em suas leis meramente formais (pelas quais ela é objeto da experiência em geral) se oriente segundo nosso entendimento, pode-se bem compreender, mas, quanto às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as restrições de nossa faculdade-de-conhecimento legisladora, e é uma mera pressuposição do Juízo, em função de seu próprio uso, para remontar do empírico-particular cada vez ao mais universal igualmente empírico, em vista da unificação de leis empíricas, que funda aquele princípio. Tampouco se pode deixar tal princípio à conta da experiência, porque somente sob a pressuposição do mesmo é possível instituir experiências de modo sistemático.

V

Do Juízo reflexionante

O Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é o *Juízo reflexionante*, no segundo o *determinante*. *Refletir (Überlegen)*, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento *(facultas dijudicandi)*.

O *refletir* (que ocorre mesmo nos animais, embora apenas instintivamente, ou seja, não em referência a um conceito a ser obtido através dele, mas a uma inclinação a ser eventualmente determinada por ele) precisa para nós de um princípio, tanto quanto o determinar, no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio.

O princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente determinados, [4] o

[4] Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspecto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que, se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nosso Juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade). Ora, já ensina, por certo, o entendimento puro (mas também por princípios sintéticos) a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um *sistema* transcendental segundo *conceitos a priori* (as categorias); só que o Juízo, que também para representações empíricas, como tais, procura conceitos (o reflexionante), tem ainda de admitir para isso que a natureza em sua diversidade sem limite encontrou uma tal divisão desta em gêneros e espécies, que torna possível a nosso Juízo, na comparação das

que quer dizer o mesmo que: pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós. Pois, se não pudéssemos pressupor isto, e não puséssemos esse princípio no fundamento de nosso tratamento das representações empíricas, todo refletir seria instaurado meramente ao acaso e às cegas, portanto sem expectativa fundada de sua concordância com a natureza.

Quanto aos conceitos universais da natureza, unicamente sob os quais é possível, em geral, um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas *esquematiza-a a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência seria possível. O Juízo é aqui em sua reflexão ao mesmo tempo determinante e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob a qual são subsumidas intuições empíricas dadas.

Mas para conceitos tais que devem antes ser encontrados para intuições empíricas dadas e que pressupõem uma lei natural particular, somente segundo a qual é possível uma experiência *particular*, o Juízo precisa de um princípio próprio, igualmente transcendental, de sua reflexão, e não se pode remetê-lo outra vez a leis empíricas já conhecidas e converter a reflexão em uma mera comparação com formas empíricas para as quais já se têm conceitos. Pois pergunta-se como se pode esperar, por comparação das percepções, chegar a conceitos empíricos daquilo que é comum às diferentes formas naturais, se a natureza (como no entanto é possível pensar) tivesse posto nestas, por causa da grande diversidade de suas leis empíricas, uma heterogeneidade tão grande que todas, ou pelo menos a maioria das comparações fossem vãs para produzir entre elas um acordo e uma gradação de espécies e gêneros. Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas *específicas*, mas, por essa sua comparação com outras, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação.

O Juízo reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à

formas naturais, encontrar acordo e, para conceitos empíricos e para a conexão destes entre si, chegar, por elevação, a conceitos igualmente empíricos mais universais: isto é, o Juízo pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto *a priori*, conseqüentemente por um princípio transcendental. (N. do A.)

possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. Assim, o Juízo mesmo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la mais, ou ter para isso um fundamento-de-determinação objetivo dos conceitos universais da natureza (a partir de um conhecimento das coisas em si mesmas), mas somente para, segundo sua própria lei subjetiva, segundo sua necessidade mas ao mesmo tempo de acordo com as leis da natureza em geral, poder refletir.

O princípio do Juízo reflexionante, pelo qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é, porém, meramente um princípio *para o uso lógico do Juízo,* decerto um princípio transcendental segundo sua origem, mas somente para considerar *a priori* a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade segundo leis empíricas.

A forma lógica de um sistema consiste meramente na divisão de conceitos universais dados (tais como é aqui o de uma natureza em geral), pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com sua diferença, como contido sob o universal, segundo um certo princípio. E disto faz parte, se se procede empiricamente e se remonta do particular ao universal, uma *classificação* do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, das quais cada uma fica sob um conceito determinado, e, se aquelas são completas segundo a característica comum, sua subsunção sob classes superiores (gêneros) até que se chegue ao conceito que contém em si o princípio da classificação inteira (e constitui o gênero mais alto). Se, ao contrário, se começa do conceito universal, para descer ao particular por divisão completa, a ação se chama *especificação* do diverso sob um conceito dado, já que se progride do gênero superior aos inferiores (subgêneros ou espécies) e de espécies a subespécies. Exprime-se mais corretamente quem, em vez de dizer (como na linguagem comum) que é preciso especificar o particular, que está sob o universal, prefere dizer, *especifica-se o conceito universal,* ao se conduzir o diverso sob ele. Pois o gênero é (logicamente considerado) como que a matéria ou o substrato bruto, que a natureza elabora por vária determinação em espécies e subespécies particulares, e assim se pode dizer *a natureza especifica a si mesma* segundo um certo princípio (ou segundo a Idéia de um sistema), por analogia com o uso dessa palavra pelos juristas, quando falam da especificação de certas matérias brutas. [5]

Ora, é claro que o Juízo reflexionante não pode, segundo sua natureza, empreender a *classificação* da natureza inteira segundo suas diferenças empíricas, se não pressupõe que a natureza mesma *especifica* suas leis transcendentais segundo algum princípio. E esse princípio não pode ser nenhum outro que não o da adequação à faculdade do próprio Juízo, de, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, encontrar suficiente parentesco destas, para trazê-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais universais (gêneros superiores), e assim poder chegar a um sistema empírico da natureza. —

[5] Também a escola aristotélica denominava o *gênero* matéria, e a *diferença específica* a forma. (N. do A.)

E, assim como uma tal classificação não é um conhecimento de experiência comum, mas um conhecimento artificial, assim a natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um tal princípio, é também considerada como *arte*, e o Juízo, portanto, traz necessariamente consigo, *a priori*, um princípio da técnica da natureza, que se distingue de sua *nomotética* segundo leis transcendentais do entendimento, por esta poder fazer valer seu princípio como lei, mas aquela apenas como pressuposição necessária. [6]

O princípio próprio do Juízo é, pois: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo.*

E aqui se origina o conceito de uma *finalidade* da natureza, e aliás como um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir. — Pois denominamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas. Assim pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas.

Com isso, porém, essas formas mesmas não são pensadas como finais, mas somente a relação delas uma com a outra e a apropriação, apesar de sua grande diversidade, a um sistema lógico de leis empíricas. — E, se a natureza não nos mostrasse nada mais do que essa finalidade lógica, já teríamos motivo, por certo, de admirá-la por isso, na medida em que, segundo as leis universais do entendimento, não sabemos fornecer nenhum fundamento para isso; só que dessa admiração dificilmente seria capaz alguém que não fosse, acaso, um filósofo transcendental, e mesmo este não poderia nomear nenhum caso determinado em que essa finalidade se demonstre *in concreto*, mas teria de pensá-la apenas no universal.

VI

Da finalidade das formas da natureza, como outros tantos sistemas particulares

Que a natureza em suas leis empíricas especifique a si mesma assim como é requerido para uma experiência possível *como um sistema* de conhecimento

[6] Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie? (N. do A.)

empírico, essa forma da natureza contém uma finalidade lógica, ou seja, de sua concordância com as condições subjetivas do Juízo quanto à conexão possível do todo de uma experiência. Isso, porém, não traz nenhuma conseqüência quanto a sua aptidão a uma finalidade real em seus produtos, isto é, a produzir coisas singulares na forma de sistemas: pois estas poderiam sempre, segundo a intuição, ser meros agregados e, contudo, ser possíveis segundo leis empíricas que estão em conexão com outras em um sistema de *divisão lógica,* sem que, para sua possibilidade particular, pudesse ser admitido um conceito instaurado propriamente para isso, como condição dela, portanto uma finalidade da natureza que estivesse em seu fundamento. Dessa maneira, vemos terras, pedras, minerais, e coisas semelhantes, sem nenhuma forma final, como meros agregados, contudo tão aparentados segundo seus caracteres internos e os fundamentos-de-conhecimento de sua possibilidade, que são aptos a entrar sob leis empíricas para a classificação das coisas em um sistema da natureza, sem contudo mostrar uma forma final *em si mesmos.*

Entendo, portanto, por *finalidade absoluta* das formas da natureza aquela configuração exterior ou mesmo a constituição interior das mesmas, que são de tal índole, que, no fundamento de sua possibilidade, tem de ser posta uma Idéia das mesmas em nosso Juízo. Pois finalidade é a legalidade do contingente, como tal. A natureza procede, quanto a seus produtos como agregado, *mecanicamente,* como mera *natureza:* mas, quanto aos mesmos como sistemas, por exemplo, formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais, *tecnicamente,* isto é, ao mesmo tempo como *arte.* A distinção destes dois modos de julgar os seres da natureza é feita meramente pelo Juízo *reflexionante,* que pode perfeitamente e talvez também seja obrigado a deixá-la ocorrer, o que o *determinante* (sob princípios da razão) não lhe concederia, quanto à possibilidade do próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo-de-explicação mecânico; pois pode perfeitamente subsistir, lado a lado, que a *explicação* de um fenômeno, que é uma operação da razão segundo princípios *objetivos,* seja *mecânica;* e que a regra do *julgamento* desse mesmo objeto, porém, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, seja *técnica.*

E, embora o princípio do Juízo quanto à finalidade da natureza na especificação de suas leis universais de modo nenhum se estenda tão longe para que dele se infira o engendramento de *formas da natureza finais em si* (porque mesmo sem elas o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que o Juízo tem fundamento para postular, é possível), e estas tenham de ser dadas exclusivamente por experiência, no entanto, uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de finalidade, permanece sempre *possível* e permitido, se a experiência nos mostrar formas finais em seus produtos, atribuir-lhes precisamente o mesmo fundamento, sobre o qual a primeira pode repousar.

Muito embora esse fundamento, por sua vez, pudesse estar até mesmo no supra-sensível e afastado além do círculo das noções da natureza possíveis a nós,

mesmo assim já ganhamos algo com isso: temos, para a finalidade das formas da natureza que se apresentam na experiência, um princípio transcendental da finalidade da natureza de prontidão no Juízo, o qual, embora não seja suficiente para explicar a possibilidade de tais formas, pelo menos torna permitido aplicar um conceito tão particular quanto o da finalidade à natureza e a sua legalidade, embora ele não possa ser nenhum conceito-de-natureza objetivo, mas seja meramente tirado da relação subjetiva da mesma a uma faculdade da mente.

VII

Da técnica do Juízo como fundamento da Idéia de uma técnica da natureza

O Juízo, como foi mostrado acima, é o único que torna possível, e mesmo necessário, além da necessidade mecânica da natureza, pensar nela também uma finalidade, sem cuja pressuposição a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas não seria possível. Primeiramente foi mostrado que, já que aquele princípio da finalidade é somente um princípio subjetivo da divisão e especificação da natureza, ele não determina nada quanto às formas dos produtos da natureza. Dessa maneira, portanto, essa finalidade permaneceria meramente em conceitos e, subjacente ao uso lógico do Juízo na experiência seria suposta, por certo, uma máxima da unidade da natureza segundo suas leis empíricas, em função do uso da razão sobre seus objetos, mas, desse modo particular da unidade sistemática, ou seja, da unidade segundo a representação de um fim, não estaria dado nenhum objeto na natureza, como produto correspondendo a ela com sua forma. — Ora, a *causalidade* da natureza, quanto à forma de seus produtos como fins, eu denominaria a *técnica* da natureza. É oposta à mecânica da mesma, que consiste em sua causalidade pela ligação do diverso sem ter como fundamento um conceito do modo de sua unificação, mais ou menos do mesmo modo como denominaremos certos instrumentos de elevação, que podem ter seu efeito orientado para um fim, mesmo sem uma Idéia posta em seu fundamento, por exemplo, uma alavanca, um plano inclinado, máquinas, por certo, mas não obras de arte, porque, embora possam ser usados para fins, não são possíveis meramente em referência a eles.

A primeira questão aqui é: Como a técnica da natureza se deixa *perceber* em seus produtos? O conceito da finalidade não é de modo nenhum um conceito constitutivo da experiência, não é uma determinação de um fenômeno pertencente a um *conceito* empírico do objeto; pois não é uma categoria. Em nosso Juízo percebemos a finalidade, na medida em que ele meramente reflete sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para trazê-la a um conceito qualquer (sem se determinar qual), ou sobre o próprio conceito de experiência, para

trazer as leis que ele contém a princípios comuns. Assim, é o *Juízo* que é propriamente técnico; a natureza é somente representada como técnica, na medida em que concorda com aquele seu procedimento e o torna necessário. Mostraremos logo o modo como o conceito do Juízo reflexionante que torna possível a percepção interna de uma finalidade das representações também pode ser aplicado à representação do objeto, como contido sob ele. [7]

A cada conceito empírico pertencem três ações da faculdade-de-conhecimento espontânea, a saber: 1. a *apreensão (apprehensio)* do diverso da intuição; 2. a *compreensão,* isto é, a unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto *(apperceptio comprehensiva);* 3. a *exposição (exhibitio)* do objeto correspondente a esse conceito na intuição. Para a primeira ação é requerida imaginação, para a segunda entendimento, para a terceira, Juízo, o qual, quando se trata de um conceito empírico, seria Juízo determinante.

Mas, porque na mera reflexão sobre uma percepção não se trata de um conceito determinado, mas de modo geral somente da regra para refletir sobre uma percepção em função do entendimento, como uma faculdade dos conceitos: vê-se bem que em um juízo meramente reflexionante, imaginação e entendimento são considerados na proporção em que têm de estar no Juízo em geral em relação um ao outro, comparada com a proporção em que efetivamente estão, em uma percepção dada.

Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal índole, que a *apreensão* do diverso do mesmo na imaginação coincide com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem se determinar qual conceito), então na mera reflexão entendimento e imaginação concordam mutuamente em favor de sua operação, e o objeto é percebido como final meramente para o Juízo, portanto a finalidade mesma é considerada meramente como subjetiva; assim como nenhum conceito determinado do objeto é requerido para isso nem engendrado por isso, e o juízo mesmo não é um juízo-de-conhecimento. — Um tal juízo chama-se um *juízo-de-reflexão* **estético.**

Em contrapartida, se já estão dados conceitos empíricos e leis igualmente empíricas, em conformidade com o mecanismo da natureza, e o Juízo compara tal conceito do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, se essa forma é encontrada no objeto, a finalidade é julgada *objetivamente,* e a coisa se chama um *fim natural,* enquanto anteriormente eram apenas julgadas coisas como *formas naturais* indeterminadamente finais. O Juízo sobre a finalidade objetiva da natureza chama-se **teleológico.** É um *juízo-de-conhecimento,* porém apenas atinente ao Juízo reflexionante, não ao determinante. Pois, em geral, a técnica da natureza, quer seja meramente *formal* ou *real,* é apenas uma proporção das coisas a nosso Juízo, somente no qual pode ser encontrada a Idéia de uma finalidade da natureza e que, meramente em referência àquele, é atribuída à natureza.

[7] Introduzimos, diz-se, causas finais nas coisas e não as extraímos, por assim dizer, de sua percepção. (N. do A.)

VIII

Da estética da faculdade-de-julgamento

A expressão de um *modo-de-representação* estético é inteiramente inequívoca, se por ela se entende a referência da representação a um objeto, como fenômeno, para conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão *estético* significa que a uma tal representação se prende necessariamente a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado) e esta, por isso, é inevitavelmente transferida ao objeto (mas apenas como fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade-de-conhecimento. Há bastante tempo, porém, tornou-se hábito chamar um modo-de-representação de estético, isto é, sensível, também na significação de que com isso se entende a referência de uma representação, não à faculdade-de-conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer. E, embora costumemos denominar esse sentimento (em conformidade com essa denominação) também um sentido (modificação de nosso estado), porque nos falta outra expressão, no entanto ele não é um sentido objetivo, cuja determinação fosse usada para o *conhecimento* de um objeto (pois intuir algo com prazer ou então conhecer com prazer não é mera referência da representação ao objeto, mas uma receptividade do sujeito), mas que não contribui com nada para o conhecimento do objeto. Justamente porque todas as determinações do sentimento são meramente de significação subjetiva, não pode haver uma estética do sentimento como ciência, assim como há uma estética da faculdade-de-conhecimento. Permanece sempre, portanto, uma equivocidade inevitável na expressão de modo-de-representação estético, se por ela se entende ora aquele que excita o sentimento de prazer e desprazer, ora aquele que diz respeito meramente à faculdade-de-conhecimento, na medida em que nela é encontrada intuição sensível, que nos faz conhecer os objetos somente como fenômenos.

Essa equivocidade pode, no entanto, ser desfeita, se se aplica a expressão de estético, não à intuição, e ainda menos às representações do entendimento, mas unicamente às ações do *Juízo.* Um *juízo estético,* se quiséssemos usá-lo como determinação objetiva, seria tão evidentemente contraditório, que com essa expressão estamos suficientemente assegurados contra o mal-entendido. Pois intuições podem, por certo, ser sensíveis, mas *julgar* pertence exclusivamente ao entendimento (tomado em sentido mais amplo), e *julgar* estética ou sensivelmente, na medida em que isso deve ser *conhecimento* de um objeto, é em si mesmo uma contradição, se a sensibilidade se imiscui na operação do entendimento e (por um *vitium subreptionis)* dá ao entendimento uma falsa direção; o juízo *objetivo,* pelo contrário, é sempre admitido apenas pelo entendimento, e nessa medida não pode chamar-se estético. Por isso, nossa estética transcendental da faculdade-de-conhecimento podia perfeitamente falar de intuições sensíveis, mas nunca de juízos estéticos, porque, como ela só se ocupa com juízos-de-conhecimento, que deter-

minam o objeto, seus juízos têm de ser todos lógicos. Pela denominação de um juízo estético sobre um objeto, está indicado logo, portanto, que uma representação dada é referida, por certo, a um objeto, mas, no juízo, não é entendida a determinação do objeto, mas sim a do sujeito e de seu sentimento. Pois no Juízo entendimento e imaginação são considerados em proporção entre si, e isto pode, por certo, ser tomado em consideração, primeiro, objetivamente, como pertencente ao conhecimento (como ocorreu no esquematismo transcendental do Juízo); mas pode-se, no entanto, considerar essa mesma proporção das duas faculdades-de-conhecimento também apenas subjetivamente, na medida em que, na mesma representação, uma delas favorece ou obstrui a outra, e com isso afeta o *estado-da-mente,* e, portanto, como uma proporção que pode ser *sentida* (caso que não ocorre no uso isolado de nenhuma outra faculdade-de-conhecimento). E, embora essa sensação não seja uma representação sensível de um objeto, no entanto, como subjetivamente está vinculada com a sensibilização do conceito do entendimento pelo Juízo, ela pode, como representação sensível do estado do sujeito que é afetado por um ato daquela faculdade, ser atribuída à sensibilidade, e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (segundo o efeito subjetivo, e não segundo o fundamento-de-determinação), embora julgar (ou seja, objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade-de-conhecimento superior em geral), e não da sensibilidade.

Todo juízo *determinante* é *lógico,* porque seu predicado é um conceito objetivo dado. Mas um juízo meramente *reflexionante* sobre um objeto singular dado *pode ser estético,* se (mesmo antes de se considerar sua comparação com outros) o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém-juntos a imaginação (meramente em sua apreensão) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e percebe uma proporção de ambas as faculdades-de-conhecimento, que constitui em geral a condição subjetiva, meramente sensível, do uso objetivo do Juízo (ou seja, a concordância daquelas duas faculdades entre si). Mas é também possível um juízo-de-sentidos estético, a saber, quando o predicado do juízo *não pode ser* nenhum conceito de um objeto, na medida em que absolutamente não pertence à faculdade-de-conhecimento, por exemplo, o vinho é agradável, pois então o predicado exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer, e não a faculdade-de-conhecimento.

Um juízo estético, em universal, pode, pois, ser explicado como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto) — embora possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral. Em um tal juízo o fundamento-de-determinação é sensação. Mas há somente uma única assim chamada sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e esta é o sentimento de prazer ou desprazer. Esta é meramente subjetiva, enquanto toda demais sensação pode ser usada para conhecimento. Portanto, um juízo estético é aquele cujo fundamento-de-determinação está em uma sensação que esteja imediatamente vinculada com o sentimento de prazer e desprazer. No juízo-de-

sentidos estético, é aquela sensação que é imediatamente produzida pela intuição empírica do objeto, mas, no juízo-de-reflexão estético, aquela que o jogo harmonioso das duas faculdades-de-conhecimento do Juízo, imaginação e entendimento, efetua no sujeito, na medida em que, na representação dada, a faculdade-de-apreensão de uma e a faculdade-de-exposição do outro são mutuamente favoráveis uma à outra, proporção esta que, em tal caso, efetua por essa mera forma uma sensação, a qual é o fundamento-de-determinação de um juízo, que por isso se chama estético e, como finalidade subjetiva (sem conceito), está vinculado com o sentimento de prazer.

O juízo-de-sentidos estético contém finalidade material, o juízo-de-reflexão estético, porém, finalidade formal. Mas, como o primeiro absolutamente não se refere à faculdade-de-conhecimento, mas imediatamente, pelo sentido, ao sentimento de prazer, é somente o último que deve ser considerado como fundado sobre princípios próprios do Juízo. Ou seja, se a reflexão sobre uma representação dada precede o sentimento de prazer (como fundamento-de-determinação do juízo), a finalidade subjetiva é *pensada,* antes de, em seu efeito, ser *sentida,* e o juízo estético pertence nessa medida, ou seja, segundo seus princípios, à faculdade-de-conhecimento superior, e aliás ao Juízo, sob cujas condições subjetivas e no entanto também universais é subsumida a representação do objeto. Mas, como uma condição meramente subjetiva de um juízo não dá lugar a nenhum conceito determinado do fundamento-de-determinação do mesmo, este só pode ser dado no sentimento de prazer, mas de tal modo que o juízo estético é sempre um juízo-de-reflexão: em contrapartida, aquele que não pressupõe nenhuma comparação das representações com as faculdades-de-conhecimento que atuam unificadas no Juízo é um juízo-de-sentidos estético, que também refere uma representação dada (mas não por intermédio do Juízo e de seu princípio) ao sentimento de prazer. A característica para se decidir sobre essa diferença só pode ser indicada no próprio tratado, e consiste na pretensão do juízo à validade universal e necessidade; pois, se o juízo estético traz consigo algo assim, ele também tem pretensão a que seu fundamento-de-determinação se encontre, *não meramente no sentimento* de prazer e desprazer por si só, mas *ao mesmo tempo em uma regra* das faculdades-de-conhecimento superiores, e aqui, especificamente, nas do Juízo, que, portanto, quanto às condições da reflexão *a priori,* é legislador e demonstra **autonomia**; essa autonomia, porém, não é (como a do entendimento quanto às leis teóricas da natureza, ou da razão nas leis práticas da liberdade) objetiva, isto é, por conceitos de coisas ou ações possíveis mas meramente subjetiva, válida para o juízo por sentimento, o qual, se pode ter pretensão à validade universal, demonstra sua origem fundada em princípios *a priori.* Essa legislação teríamos de denominar propriamente *heautonomia,* pois o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra parte, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação.

É também a partir disso que se pode entender por que, em uma ação que ele exerce apenas para si mesmo (sem colocar como fundamento um conceito do objeto), como Juízo meramente reflexionante, em vez de uma referência da representação dada a sua própria regra com consciência da mesma, ele refere a reflexão imediatamente apenas à sensação, que, como todas as sensações, é sempre acompanhada de prazer ou desprazer (o que não ocorre com nenhuma outra faculdade-de-conhecimento superior); ou seja, porque a regra mesma é apenas subjetiva e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que, do mesmo modo, exprime meramente uma referência ao sujeito, ou seja, sensação, como característica e fundamento-de-determinação do juízo; por isso chama-se também estético e, portanto, todos os nossos juízos, segundo a ordem das faculdades-de-conhecimento superiores, podem ser divididos em *teóricos, estéticos* e *práticos,* onde, por estéticos, são entendidos somente os juízos-de-reflexão, os únicos que se referem a um princípio do Juízo, como faculdade-de-conhecimento superior, enquanto os juízos-de-sentidos estéticos só se ocupam imediatamente com a proporção das representações ao sentido interno, na medida em que este é sentimento.

Observação

Aqui é necessário, prioritariamente, elucidar a explicação do prazer como representação sensível da *perfeição* de um objeto. Segundo essa explicação, um juízo-de-sentidos ou um juízo-de-reflexão estético seria sempre um juízo-de-conhecimento do objeto; pois perfeição é uma determinação, que pressupõe um conceito do objeto e com isso, portanto, o juízo que atribui perfeição ao objeto não se distingue de outros juízos lógicos, a não ser, eventualmente, como se alega, pela confusão que se prende ao conceito (e que se pretende denominar sensibilidade), mas que não pode constituir, de modo nenhum, uma diferença específica dos juízos. Pois senão uma multidão infinita de juízos, não somente de entendimento, mas mesmo de razão, teriam também de chamar-se estéticos, porque neles um objeto é determinado por um conceito, que é confuso, como por exemplo os juízos sobre justo e injusto; pois quão poucos homens (até mesmo filósofos) têm uma conceito claro daquilo que é justo.[8] Representação sensível da perfeição é

[8] Pode-se dizer, em geral: que as coisas, por uma qualidade que passa a todas as outras pelo mero aumento ou diminuição de seu grau, jamais devem ser tidas por *especificamente diferentes.* Ora, na distinção da clareza e confusão dos conceitos importa exclusivamente o grau de consciência das características, segundo a medida da atenção dirigida a elas, e portanto, nessa medida, um modo-de-representação não é especificamente diferente do outro. Intuição e conceito, porém, distinguem-se um do outro especificamente; pois não passam um ao outro: a consciência de ambos e de suas características pode crescer ou diminuir quanto quiser. Pois a máxima de clareza de um modo-de-representação por conceitos (como, por exemplo, do justo) deixa sempre a distinção específica destes últimos quanto a sua origem no entendimento, e a máxima clareza da intuição não aproxima esta, o mínimo que seja, dos primeiros, porque este último modo-de-representação tem sua sede na sensibilidade. A clareza lógica distingue-se também, como o céu da terra, da clareza estética, e esta última ocorre, ainda que absolutamente não possamos tornar representável o objeto por conceitos, isto é, embora a representação, como intuição, seja sensível. (N. do A.)

uma contradição expressa e, se a concordância do diverso em um só deve chamar-se perfeição, tem de ser representada por um conceito, senão não pode levar o nome de perfeição. Se se quer que prazer e desprazer nada mais sejam do que meros conhecimentos das coisas pelo entendimento (que apenas não tem consciência de seus conceitos) e que somente nos pareçam ser meras sensações, ter-se-ia de dominar o julgamento das coisas através deles, não estético (sensível), mas, por toda parte, intelectual, e os sentidos, no fundo, nada seriam, senão um entendimento julgador (embora sem consciência suficiente de suas próprias ações), o modo-de-representação estético não seria especificamente diferente do lógico, e assim, como é impossível traçar a separação liminar de ambos de modo determinado, essa diferença de denominação seria inteiramente inutilizável. (Desse modo-de-representação místico das coisas do mundo, que não admite nenhuma intuição, como sensível, distinta de conceitos em geral, onde, desse modo, para as primeiras, nada mais restaria do que um entendimento intuitivo, nada há a mencionar aqui.)

Ainda se poderia perguntar: não significa nosso conceito de uma finalidade de natureza o mesmo que diz o conceito da *perfeição,* e, portanto, a consciência empírica de uma finalidade subjetiva, ou o sentimento de prazer com certos objetos não é a intuição sensível de uma perfeição, como alguns gostariam que fosse explicado o prazer em geral?

Eu respondo: *perfeição,* como mera completude da pluralidade na medida em que constitui uma unidade, é um conceito ontológico, que é o mesmo que o da totalidade de um composto (por coordenação do diverso em um agregado ou, ao mesmo tempo, pela subordinação do mesmo como fundamentos e conseqüências em uma série), e não tem o mínimo que ver com o sentimento de prazer e desprazer. *A* perfeição de uma coisa na referência de seu diverso a um conceito dela é apenas formal. Se, porém, falo de *uma* perfeição (das quais, em uma coisa, sob o mesmo conceito desta, pode haver muitos), está sempre no fundamento o conceito de algo, como um fim, ao qual aquele conceito ontológico, da concordância do diverso em um só, é aplicado. Esse fim, porém, pode não ser sempre um fim prático, que pressupõe ou inclui um prazer em relação à existência do objeto, mas pode também pertencer à técnica, concerne, portanto, meramente à possibilidade das coisas e é a *legalidade de uma vinculação, em si contingente, do diverso nele.* Como exemplo pode servir a finalidade que, em um hexágono regular, se pensa como necessária em sua possibilidade, na medida em que é inteiramente contingente que seis linhas iguais sobre um plano coincidam exatamente em tais ângulos iguais; pois essa vinculação conforme a leis pressupõe um conceito que, como princípio, a torna possível. Tal finalidade objetiva, observada em coisas da natureza (principalmente em seres organizados), é pensada como objetiva e material, e traz necessariamente consigo o conceito de um fim da natureza (efetivo ou imputado a ela), em referência ao qual atribuímos também perfeição às coisas, e sobre isso o juízo se chama teleológico e não traz consigo nenhum sentimento de prazer, assim como este, em geral, não pode ser procurado no juízo sobre a mera vinculação causal.

Em geral, portanto, o conceito de perfeição como finalidade objetiva não tem nada que ver com o sentimento de prazer, nem este com aquele. Ao julgamento da primeira pertence necessariamente um *conceito* do objeto, ao julgamento através do segundo, em contrapartida, ele não é necessário, e a mera intuição empírica pode proporcionar esse julgamento. Em contrapartida, a representação de uma finalidade subjetiva de um objeto chega a ser o mesmo que o sentimento de prazer (sem que sequer um conceito remoto de uma relação de finalidade lhe pertença), e entre esta e aquela há um abismo muito grande. Pois, se o que é subjetivamente final, o é também objetivamente, para isso é requerida uma investigação, na maioria das vezes extensa, não somente da filosofia prática, mas também da técnica, seja da natureza ou da arte, isto é, para encontrar perfeição em uma coisa é requerida razão, para encontrar agrado, é requerido mero sentido, para encontrar nela beleza, nada mais do que mera reflexão (sem nenhum conceito) sobre uma representação dada.

A faculdade-de-reflexão estética julga, pois, apenas sobre finalidade subjetiva (não sobre perfeição) do objeto: e se pergunta se somente *mediante* o prazer e desprazer que se sente, ou até mesmo *sobre* eles, de tal modo que o juízo ao mesmo tempo determine que, com a representação do objeto, *tem de* estar vinculado, ao mesmo tempo, prazer ou desprazer.

Essa questão, como já foi mencionado acima, ainda não pode ser suficientemente decidida aqui. Tem de resultar somente da exposição dessa espécie de juízos no tratado, se eles trazem consigo uma universalidade e necessidade, que os qualifique para a derivação de um fundamento-de-determinação *a priori.* Nesse caso, o juízo determinaria algo *a priori* pela faculdade-de-conhecimento (a saber, pelo Juízo), por certo mediante a sensação de prazer ou desprazer, mas também, ao mesmo tempo, sobre a universalidade da regra para vinculá-la com uma representação dada. Se, em contrapartida, o juízo nada mais contém do que a proporção da representação ao sentimento (sem mediação de um princípio-de-conhecimento), como é o caso no juízo-de-sentidos estético (que não é nem um juízo-de-conhecimento nem um juízo-de-reflexão), todos os juízos estéticos pertenceriam ao campo meramente empírico.

Por enquanto, pode ainda ser notado: que do conhecimento ao sentimento de prazer e desprazer não tem lugar nenhuma passagem *por conceitos* de objetos (na medida em que estes devem estar em referência àquele) e que, portanto, não se pode esperar determinar *a priori* a influência que uma representação dada faz sobre a mente, assim como anteriormente, na *Crítica da Razão Prática, notamos* que a representação de uma legalidade universal do querer tem de ser ao mesmo tempo determinante da vontade e com isso despertar também o sentimento do respeito, e isto como uma lei contida em nossos juízos morais, e aliás contida *a priori,* mas nem por isso podíamos, no entanto, derivar esse sentimento a partir de conceitos. Do mesmo modo, o juízo-de-reflexão estético nos apresentará, em sua solução, o conceito contido nele, e que repousa sobre um princípio *a priori,* da finalidade formal, mas subjetiva, dos objetos, que é, no fundo, o mesmo que o

sentimento de prazer, mas não pode ser derivado de nenhum conceito, a cuja possibilidade em geral, mesmo assim, o poder-de-representação se refere, se afeta a mente na reflexão sobre um objetivo.

Uma explicação desse sentimento, considerado em universal, *sem considerar a distinção — se acompanha a sensação-dos-sentidos, ou a reflexão ou a determinação da vontade* — tem de ser transcendental.[9] Pode ser formulada assim: *Prazer* é um *estado* da mente, no qual uma representação concorda consigo mesma, como fundamento, seja meramente para conservar esse próprio estado (pois o estado de poderes-da-mente favorecendo-se mutuamente em uma representação conserva a si mesmo), ou para produzir seu objeto. No primeiro caso, o juízo sobre a representação dada é um juízo-de-reflexão estético. No segundo, é um juízo estético-patológico ou estético-prático. Vê-se facilmente aqui que prazer ou desprazer, porque não são modos-de-conhecimento, absolutamente não podem ser explicados por si mesmos, e querem ser sentidos, não compreendidos; que, por isso, somente pela influência que uma representação tem, mediante esse sentimento, sobre a atividade dos poderes-da-mente, pode-se precariamente explicá-los.

[9] É útil: para conceitos, que são empregados como princípios empíricos, tentar uma definição transcendental, se se tem motivo para supor que têm parentesco com a faculdade-de-conhecimento pura *a priori*. Procede-se, então, como o matemático, que facilita muito a solução de seu problema, deixando indeterminados os dados empíricos do mesmo e trazendo a mera síntese deles sob as expressões da aritmética pura. Porém, contra tal explicação da faculdade-de-desejar *(Crítica da Razão Prática*, prefácio, página 16), foi-me feita a objeção: que ela não pode ser definida como *a faculdade de, por suas representações, ser causa da efetividade dos objetos dessas representações*, porque meros *desejos* também seriam desejamentos, dos quais no entanto se admite que não podem produzir seus objetos. Mas isso nada mais prova, a não ser que há também determinações da faculdade-de-desejar em que esta está em contradição consigo mesma: decerto, para a psicologia empírica, um fenômeno digno de nota (como, por exemplo, para a lógica, a observação da influência que têm sobre o entendimento os preconceitos), mas que, sobre a definição da faculdade-de-desejar considerada objetivamente, ou seja, o que ela é em si, antes de, seja pelo que for, ser desviada de sua destinação, não deve influir. De fato, o homem pode, da maneira mais viva e constante, desejar algo, quanto ao qual, no entanto, está convencido de que não pode executá-lo, ou que é absolutamente impossível: por exemplo, desejar o acontecido como não acontecido, desejar ardorosamente o decurso mais rápido de um tempo penoso para nós, e assim por diante. É também para a moral um artigo importante prevenir com premência contra esses desejos vazios e fantásticos, que freqüentemente são alimentados por romances, às vezes também por representações místicas, semelhantes a estes, de perfeições sobre-humanas e beatitude fanática. Mas mesmo o efeito que esses desejos e aspirações vazias, que ampliam e debilitam o coração, têm sobre a mente, seu enlanguescimento pelo esgotamento de suas forças provam suficientemente que estas, de fato, são freqüentemente estimuladas por representações a tornar efetivo seu objeto, mas com a mesma freqüência, deixam a mente recair na consciência de sua impotência. Para a antropologia é também uma tarefa não sem importância a investigação: por que a natureza colocou em nós a disposição para tal infrutífera despesa de forças, como o são desejos e aspirações vazios (que certamente desempenham um grande papel na vida humana). Parece-me aqui, como em todas as outras partes, ter achado sábia sua providência. Pois, se, enquanto não estivéssemos assegurados da suficiência de nossa faculdade para a produção do objeto, não fôssemos determinados pela representação do mesmo à aplicação da força, esta permaneceria em grande parte sem uso. Pois comumente só aprendemos a conhecer nossas forças testando-as. A natureza, pois, vinculou a determinação de força com a representação do objeto ainda antes do conhecimento de nossa faculdade, que muitas vezes só é produzida por esse esforço, que, à própria mente, parecia inicialmente um desejo vazio. E compete à sabedoria colocar esse instinto dentro de limites, mas jamais ela conseguirá, ou jamais sequer desejará, extirpá-lo. (N. do A.)

IX

Do julgamento teleológico

Entendi por técnica *formal* da natureza a finalidade da mesma na intuição; por *real,* porém, entendo sua finalidade segundo conceitos. A primeira dá, para o Juízo, figuras conformes a fins, isto é, a forma em cuja representação, imaginação e entendimento concordam mutuamente por si mesmos, para a possibilidade de um conceito. A segunda significa o conceito das coisas como fins naturais, isto é, como tais que sua possibilidade interna pressupõe um fim, portanto um conceito, que está, como condição, no fundamento da causalidade de seu engendramento.

Formas finais da intuição, o próprio Juízo *a priori* pode fornecer e construir, a saber, quando as inventa para a apreensão, de tal modo que convenham para a exposição de um conceito. Mas fins, isto é, representações que têm de ser, elas mesmas, consideradas como condição da causalidade de seus objetos (como efeitos), têm de ser dados, em geral, de alguma parte, antes que o Juízo se ocupe com as condições do diverso para concordar com eles, e, se devem ser fins naturais, certas coisas da natureza devem poder ser consideradas de tal modo, como se fossem produtos de uma causa, cuja finalidade só poderia ser determinada por uma *representação* do objeto. Não podemos, porém, determinar *a priori* como e de que variado modo as coisas são possíveis por suas causas — para isto são necessárias leis de experiência.

O juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade das mesmas (como fins naturais), chama-se *juízo teleológico.* Ora, mesmo se os juízos estéticos *a priori* não são, eles mesmos, possíveis, estão dados, no entanto, princípios *a priori* na Idéia necessária de uma experiência, como sistema, os quais contêm o conceito de uma finalidade formal da natureza para nosso Juízo, e dos quais resulta *a priori* a possibilidade de juízos-de-reflexão estéticos, como tais, que estão fundados sobre princípios *a priori.* A natureza concorda de maneira necessária, não meramente, quanto a suas leis transcendentais, com nosso *entendimento,* mas também, em suas leis empíricas, com o *Juízo,* e com sua faculdade de exposição das mesmas em uma apreensão empírica de suas formas pela imaginação, e isto, aliás, meramente em função da experiência, e assim pode-se ainda demonstrar como necessária sua finalidade formal quanto a esta última concordância (com o Juízo). Só que, como objeto de um julgamento teleológico, ela deve ser pensada como concordante, segundo sua causalidade, também com a *razão,* segundo o conceito que esta se faz de um fim; isso é mais do que pode ser atribuído ao Juízo sozinho, que, por certo, para a forma da intuição, pode conter princípios próprios *a priori,* mas não para os conceitos do engendramento das coisas. O conceito de um *fim natural* real fica, pois, inteiramente além do campo do juízo, se este é tomado por si só, e, como este, como um poder-de-conhecimento à parte, considera somente duas faculdades, imaginação e entendimento, em proporção em uma representação

antes de todo conceito e, através disso, percebe finalidade subjetiva do objeto para as faculdades-de-conhecimento em sua apreensão (pela imaginação), assim, na finalidade teleológica das coisas como fins naturais, que só pode ser representada por conceitos, terá de pôr o entendimento em proporção com a razão (que, para a experiência em geral, não é necessária), para tornar as coisas representáveis como fins naturais.

O julgamento estético das formas naturais podia, sem colocar no fundamento um conceito do objeto, achar conformes a fins certos objetos da natureza que aparecem na mera apreensão empírica da intuição, ou seja, meramente em referência às condições subjetivas do Juízo. O julgamento estético não requeria, pois, nenhum conceito do objeto, e também não produzia nenhum: por isso também não explicava a estes como *fins naturais,* em um juízo objetivo, mas somente como *conformes a fins,* para o poder-de-representação, em referência subjetiva, a qual finalidade das formas se pode denominar *figurada,* e a técnica da natureza quanto a ela também se pode denominar assim *(technica speciosa).*

O juízo teleológico, em contrapartida, pressupõe um conceito do objeto e julga sobre a possibilidade do mesmo segundo uma lei da vinculação das causas e efeitos. Essa técnica da natureza poder-se-ia, por isso, denominar *plástica,* se esta palavra já não tivesse sido posta em voga, em uma significação mais geral, ou seja, para a beleza natural tanto quanto para intenções naturais, por isso, se se quiser, ela poderá chamar-se a *técnica orgânica* da mesma, expressão esta que designa, então, o conceito da finalidade, não meramente para o modo-de-representação, mas para a possibilidade das coisas mesmas.

O mais essencial e mais importante para este item, porém, é a demonstração de que o coneito das *causas finais* na natureza, que separa o julgamento teleológico da mesma do julgamento segundo leis universais, mecânicas, é um conceito atinente meramente ao Juízo, e não ao entendimento ou à razão, isto é, que, como se poderia usar o conceito dos fins naturais também na significação objetiva de intenção natural, tal uso, como já raciocinante, absolutamente não pode ser fundado na experiência, que pode, por certo, apresentar fins, mas por nada provar que estes são ao mesmo tempo intenções; portanto, o que nesta pode ser encontrado como pertencente à teleologica contém meramente a referência de seus objetos ao Juízo, e aliás a uma proposição fundamental deste, pela qual ele é legislador para si mesmo (não para a natureza), a saber, como Juízo reflexionante.

O conceito dos fins e da finalidade é, por certo, um conceito da razão, na medida em que se atribui a ela o fundamento da possibilidade de um objeto. Só que finalidade da natureza, ou mesmo o conceito de coisas como fins naturais, põe a razão como causa em proporção com coisas tais, em que não podemos conhecê-la por nenhuma experiência como fundamento de sua possibilidade. Pois somente em *produtos da arte* podemos tomar consciência da causalidade da razão em relação a objetos que por isso se chamam finais ou fins e, quanto a eles, denominar técnica à razão é adequado à experiência da causalidade de nossa própria faculdade. Só que representar-se a natureza, igual a uma razão, como técnica

(e assim atribuir *à natureza* finalidade, e até mesmo fins) é um conceito particular, que não podemos encontrar na experiência e que somente o Juízo, em sua reflexão sobre objetos, coloca, para, segundo sua instrução, instaurar experiência segundo leis particulares, ou seja, as da possibilidade de um sistema.

A saber, pode-se considerar toda finalidade da natureza, seja com o *natural (Forma finalis naturae spontanea),* ou como *intencional (intentionalis).* A mera experiência legitima somente o primeiro modo-de-representação; o segundo é um modo-de-explicação hipotético, que se acrescenta sobre aquele conceito das coisas como fins naturais. O primeiro conceito de coisas como fins naturais pertence originariamente ao Juízo *reflexionante* (embora não esteticamente, e sim logicamente reflexionante), o segundo ao Juízo *determinante.* Para o primeiro é requerida também, por certo, razão, mas somente em função de uma experiência a ser instaurada segundo princípios (portanto em seu uso *imanente),* para o segundo, porém, razão que se perde na transcendência (no uso transcendente).

Podemos e devemos, tanto quanto está em nosso poder, esforçar-nos para investigar a natureza em sua vinculação causal segundo suas leis meramente mecânicas, na experiência: pois nestas se encontram os verdadeiros fundamentos-de-explicação físicos, cuja conexão constitui o conhecimento científico da natureza pela razão. Encontramos, porém, entre os produtos da natureza, gêneros particulares e muito extensos que contêm em si mesmos uma tal vinculação das causas eficientes, que em seu fundamento temos de colocar o conceito de um fim, mesmo se quisermos instaurar apenas experiência, isto é, observação segundo um princípio adequado a sua possibilidade interna. Se quiséssemos julgar sua forma e a possibilidade da mesma meramente segundo leis mecânicas, em que a idéia do efeito tem de ser tomada, não como fundamento da possibilidade de sua causa, mas inversamente, seria impossível obter, da forma específica dessas coisas naturais, sequer um conceito-de-experiência, que nos colocasse em situação de, a partir de sua disposição interna como causa, chegar ao efeito, porque as partes dessas máquinas, não na medida em que cada uma por si tem um fundamento a parte, mas somente medida em que todas juntas têm um fundamento comum de sua possibilidade, são causa do efeito visível nelas. Ora, como é inteiramente contrário à natureza de causas físico-mecânicas que o todo seja causa da possibilidade da causalidade das partes, mas, antes, estas têm de ser previamente dadas para se conceber a partir disso a representação particular de um todo, que precede a possibilidade das partes, é uma mera Idéia, e esta, se é considerada como o fundamento da causalidade, se chama fim: é claro que, se há tais produtos da natureza, é impossível sequer investigar sua índole e a causa desta (sem falar em explicá-la pela razão), sem se representar sua forma e causalidade determinadas segundo um princípio dos fins.

Ora, é claro que em tais casos o conceito de uma finalidade objetiva da natureza serve meramente *em função da reflexão* sobre o objeto, não para a *determinação* do objeto pelo conceito de um fim, e o juízo teleológico sobre a possibilidade interna de um produto natural é um juízo meramente reflexionante, não um juízo determinante. Assim, por exemplo, ao se dizer que a lente cristalina, no

olho, tem o *fim* de, por uma segunda refração dos raios luminosos, efetuar novamente a unificação daqueles que emanam de um ponto, em um ponto sobre a retina do olho, é dito apenas que a representação de um fim na causalidade da natureza ao produzir o olho é pensada, porque tal Idéia serve de princípio para guiar com isso a investigação do olho, no que diz respeito à parte citada do mesmo, assim como, igualmente, pelos meios que se poderiam engenhar para suscitar aquele efeito. Ora, com isso ainda não é atribuído à natureza uma causa atuando segundo a representação de fins, isto é, *intencionalmente,* o que seria um juízo teleológico determinante e, como tal, transcendente, porque põe em jogo uma causalidade que está além dos limites da natureza.

O conceito dos fins naturais é, pois, exclusivamente um conceito do Juízo reflexionante para seu próprio uso, para ocupar-se da vinculação causal em objetos da experiência. Por um princípio teleológico de explicação da possibilidade interna de certas formas naturais, é deixado indeterminado se a finalidade das mesmas é *intencional* ou *não intencional.* O juízo que afirmasse um dos dois não seria mais reflexionante, mas determinante, e o conceito de um fim natural também não seria mais um mero *conceito do Juízo,* para uso imanente (de experiência), mas estaria vinculado com um *conceito da razão,* de uma causa posta acima da natureza e atuando intencionalmente, cujo uso é transcendente, quer nesse caso se julgue afirmativamente, ou mesmo negativamente.

X

Da busca de um princípio do juízo técnico

Se, para aquilo que ocorre, deve ser encontrado meramente o fundamento-de-explicação, este pode ser, seja um princípio empírico, ou um princípio *a priori,* ou mesmo composto de ambos, como se pode ver nas explicações físico-mecânicas dos acontecimentos do mundo corpóreo, que encontram seu princípio em parte na ciência natural universal (racional), em parte também naquela que contém as leis empíricas do movimento. Algo semelhante tem lugar quando se procura, para aquilo que se passa em nossa mente, fundamentos-de-explicação psicológicos, somente com a diferença que, até onde tenho consciência, os princípios para isso são todas as alterações (porque o tempo, que só tem uma dimensão, é a condição formal da intuição interna), que está *a priori* no fundamento dessas percepções, mas a partir disso é como se nada se pudesse fazer em função da explicação, porque a teoria universal do tempo não fornece, como a teoria pura do espaço (geometria), matéria suficiente para uma ciência inteira.

Se, pois, importasse explicar como aquilo que denominamos gosto apareceu pela primeira vez entre os homens, de onde vem que esses objetos os ocupam muito mais do que outros e, sob estas ou aquelas circunstâncias, de lugar e de sociedade, puseram em marcha o juízo sobre beleza, por que causa ele pode evo-

luir até o luxo, e coisas semelhantes, os princípios de uma tal explicação teriam de ser procurados, em grande parte, na psicologia (pela qual, em tal caso, se entende sempre somente a empírica). Assim os moralistas solicitam dos psicólogos que lhes expliquem o singular fenômeno da avareza, que põe um valor absoluto na mera posse dos meios para o bem-viver (ou para qualquer outro intento), embora com o propósito de nunca fazer uso deles, ou a sede de honra, que acredita encontrar a esta na mera fama, sem outro intento, para poder orientar com isso sua prescrição, não da própria lei moral, mas da eliminação dos obstáculos que se opõem à influência da mesma; no que, entretanto, é preciso admitir que, com as explicações psicológicas, em comparação com as físicas, o resultado é bem precário, que elas são infindavelmente hipotéticas e que, para três diferentes fundamentos-de-explicação, pode-se com toda facilidade inventar um quarto, igualmente aparente, e que, por isso, uma multidão de pretensos psicólogos dessa espécie, que, para cada afecção da mente ou emoção, despertada em espetáculos, representações poéticas ou por objetos da natureza, sabem indicar as causas e, além disso, denominam essa sua engenhosidade filosofia, quando se trata de explicar cientificamente o mais corriqueiro acontecimento natural do mundo corpóreo não somente não dão mostras de nenhum saber, mas também talvez nem sequer da aptidão para isso. Observar psicologicamente (como Burke em seu escrito sobre o belo e o sublime) e, portanto, reunir material para regras de experiência a serem futuramente vinculadas de modo sistemático, sem no entanto querer concebê-las, é a única verdadeira incumbência da psicologia empírica, que dificilmente poderá pretender jamais à categoria de uma ciência filosófica.

Se, porém, um juízo se dá por universalmente válido e, portanto, tem pretensão a *necessidade* em sua afirmação, quer essa pretensa necessidade repouse sobre conceitos do objeto *a priori* ou sobre condições subjetivas para conceitos, que estão *a priori* no fundamento, seria um disparate, se se concedesse a um tal juízo essa pretensão, legitimá-lo explicando psicologicamente a origem do juízo. Pois, com isso, se agiria contrariamente a sua própria intenção, e, se a explicação tentada tivesse pleno êxito, ela provaria que o juízo absolutamente não pode ter nenhuma pretensão à necessidade, precisamente porque se pode demonstrar sua origem empírica.

Ora, os juízos-de-reflexão estéticos (que futuramente desmembraremos sob o nome de juízos-de-gosto) são da espécie citada acima. Têm pretensão à necessidade, e não dizem que cada qual julga assim — com isto seriam um problema de explicação para a psicologia empírica — mas que se *deve* julgar assim, o que equivale a dizer: eles têm um princípio *a priori* para si. Se a referência a um tal princípio não estivesse contida em juízos como esses, na medida em que têm pretensão à necessidade, ter-se-ia de admitir que, em um juízo, se poderia afirmar que ele deve valer universalmente porque efetivamente, como a observação prova, ele vale universalmente, e vice-versa, que, de que cada qual julga de certa maneira, se segue que ele *deve* também julgar assim, o que é um disparate manifesto.

Ora, mostra-se, por certo, em juízos-de-reflexão estéticos, a dificuldade: que de nenhum modo podem ser fundados sobre conceitos e, portanto, derivados de nenhum princípio determinado, porque senão seriam lógicos; a representação subjetiva de finalidade não deve, porém de nenhum modo, ser um conceito de fim. Só que a *referência* a um princípio *a priori* pode e deve ter lugar, sempre que o juízo tem pretensão a necessidade, e é somente desta e da possibilidade de uma tal pretensão que se trata aqui, na medida em que é ela que dá ocasião a uma crítica da razão pura para procurar o próprio princípio que, embora indeterminado, está no fundamento, e esta pode também ter êxito em encontrá-lo e reconhecê-lo, como um princípio tal, que está subjetivamente e *a priori* no fundamento do juízo, embora jamais possa proporcionar um conceito determinado do objeto.

*

Do mesmo modo, é preciso admitir que o juízo teleológico é fundado sobre um princípio *a priori* e sem ele é impossível, embora, em juízos como esses encontremos o fim da natureza exclusivamente por experiência, não podendo, sem esta, conhecer que coisas dessa espécie são sequer possíveis. A saber, o juízo teleológico, embora vincule um conceito determinado de um fim, que ele põe no fundamento da possibilidade de certos produtos da natureza, com a representação do objeto (o que, no juízo estético, não ocorre), é sempre, mesmo assim, apenas um juízo-de-reflexão, como o precedente. Não tem nenhuma pretensão a afirmar que nessa finalidade objetiva a natureza (ou um outro ser através dela) proceda de fato *intencionalmente,* isto é, que nela ou em sua causa o pensamento de um fim determine a causalidade, mas que é somente segundo essa analogia (relação das causas e efeitos) que nós devemos utilizar as leis mecânicas da natureza para conhecer a possibilidade de tais objetos e obter um conceito deles, que lhes proporcionará uma conexão em uma experiência a ser sistematicamente instaurada.

Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser.* Aqui é posto no fundamento do julgamento de sua possibilidade um conceito (do fim), que o precede *a priori.* Em produtos da arte, representar a possibilidade desse modo não traz nenhuma dificuldade. Mas, de um produto da natureza, pensar que ele *deveu ser* algo, e julgar, de acordo com isso, se ele também efetivamente é assim, contém já a pressuposição de um princípio que da experiência (que somente ensina o que as coisas são) não pode ter sido tirado.

Que podemos ver pelo olho, experimentamo-lo imediatamente, assim como sua estrutura exterior e interna, que contém as condições de seu uso possível e, portanto, a causalidade segundo leis mecânicas. Posso, porém, também servir-me de uma pedra, para quebrar algo sobre ela, ou edificar sobre ela, e assim por diante, e esses efeitos podem também ser referidos como fins a suas causas, mas não posso dizer por isso que ela deveu servir para edificar. Somente do olho julgo que ele *deveu* ser apto para ver e, embora a figura, a índole de todas as suas partes e sua composição, julgadas segundo leis meramente mecânicas da natureza, sejam

inteiramente contingentes para meu Juízo, penso entretanto na forma e na construção do mesmo uma necessidade de ser formado de tal maneira, ou seja, segundo um conceito que precede as causas formadoras desse órgão e sem o qual a possibilidade desse produto da natureza não é concebível para mim segundo nenhuma lei mecânica da natureza (o que não é o caso para aquela pedra). E esse dever-ser contém uma necessidade, que se distingue claramente da físico-mecânica, segundo a qual uma coisa é possível segundo meras leis das causas eficientes (sem uma idéia prévia da mesma), e pode tão pouco ser determinada por leis meramente físicas (empíricas), quanto a necessidade do juízo estético por leis psicológicas, mas requer um princípio próprio *a priori* no Juízo, na medida em que este é reflexionante, princípio sob o qual está o juízo teleológico e a partir do qual, também segundo sua validade e limitação, este tem de ser determinado.

Assim, todos os juízos sobre a finalidade da natureza, quer sejam estéticos ou teleológicos, ficam sob princípios *a priori* e, aliás, tais que pertencem própria e exclusivamente apenas ao Juízo, porque são juízos meramente reflexionantes, não determinantes. Justamente por isso ficam também sob a crítica da razão pura (tomada em sua significação mais universal), da qual estes últimos precisam mais do que os primeiros, na medida em que, abandonados a si mesmos, convidam a razão a conclusões que podem perder-se na transcendência, enquanto os primeiros requerem uma investigação cansativa, apenas para impedir, que mesmo segundo seu princípio, não se limitem exclusivamente ao empírico e, com isso, anulem suas pretensões à validade necessária para todos.

XI

Introdução enciclopédica da Crítica do Juízo no sistema da crítica da razão pura

Toda introdução de uma exposição é, seja a introdução a uma doutrina visada, ou a da doutrina mesma em um sistema, ao qual ela pertence como parte. A primeira precede a doutrina, esta última, a rigor, deveria constituir somente sua conclusão, para indicar seu lugar no conjunto das doutrinas com as quais ela está em conexão por princípios comuns, segundo proposições fundamentais. Aquela é uma introdução *propedêutica,* esta pode chamar-se introdução *enciclopédica.*

As introduções propedêuticas são as habituais, que preparam para uma doutrina a ser exposta, na medida em que apresentam os conhecimentos prévios necessários para isso, a partir de outras doutrinas ou ciências já existentes, para tornar possível a passagem. Se são orientadas no sentido de distinguir cuidadosamente os princípios próprios *(domestica)* da nova doutrina daqueles que pertencem a uma outra *(peregrinis),* servem para a determinação-de-limites das ciências, precaução que nunca pode ser recomendada demais, porque sem ela não é de se esperar nenhuma profundeza, principalmente no conhecimento filosófico.

Uma introdução enciclopédica, porém, não pressupõe, eventualmente, uma doutrina aparentada e preparatória para a doutrina que se anuncia como nova, mas a Idéia de um sistema, que somente com aquela se torna completo. Ora, como um tal sistema é possível, não pela colheita e compilação do diverso que se encontrou no caminho da investigação, mas somente quando se está em situação de fornecer completamente as fontes subjetivas ou objetivas de uma certa espécie de conhecimento, pelo conceito formal de um todo, que contém em si, ao mesmo tempo, o princípio de uma divisão completa *a priori,* pode-se facilmente conceber por que introduções enciclopédicas, por mais úteis que fossem, são, entretanto, tão pouco habituais.

Como aquela faculdade cujo princípio próprio deve ser aqui procurado e colocado (o Juízo) é de espécie tão particular que por si não produz nenhum conhecimento (nem teórico nem prático) e, apesar de seu princípio *a priori,* não fornece nenhuma parte à filosofia transcendental, como doutrina objetiva, mas somente o vínculo de duas outras faculdades superiores de conhecimento (o entendimento e a razão): pode ser-me permitido, na determinação dos princípios de tal faculdade, que não é suscetível de nenhuma doutrina, mas meramente de uma crítica, afastar-me da ordem, de resto necessária por toda parte, e antecipar uma curta introdução enciclopédica da mesma, e aliás, não no sistema das *ciências* da razão pura, mas meramente na crítica de todas as faculdades da mente determináveis *a priori,* na medida em que, entre si, constituem um sistema na mente, e, desse modo, unificar a introdução propedêutica com a enciclopédica.

A introdução do Juízo no sistema das faculdades-de-conhecimento puras por conceitos repousa inteiramente sobre seu princípio transcendental, próprio a ele: que a natureza, na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios de sua possibilidade como natureza em geral), isto é, na diversidade de suas leis empíricas, procede segundo a Idéia de um sistema da divisão da mesma em função da possibilidade da experiência como sistema empírico. — Isto fornece, em primeiro lugar, o conceito de uma legalidade, objetivamente contingente, mas subjetivamente (para nossa faculdade-de-conhecimento) necessária, isto é, uma finalidade da natureza, e aliás *a priori.* E, embora esse princípio nada determine quanto às formas particulares da natureza, e a finalidade destas últimas tenha, a cada vez, de ser empiricamente dada, no entanto o juízo sobre essas formas ganha uma pretensão à validez universal e necessidade, como juízo meramente reflexionante, pela referência da finalidade subjetiva da representação dada, para o Juízo, àquele princípio do Juízo *a priori* quanto à finalidade da natureza em sua legalidade empírica em geral, e assim um juízo reflexionante estético poderá ser considerado como repousando sobre um princípio *a priori* (embora não seja determinante), e o Juízo nele pode encontrar-se legitimado a um lugar na crítica das faculdades-de-conhecimento puras e superiores.

Como, porém, o conceito de uma finalidade da natureza (como uma finalidade técnica, que é essencialmente diferente da prática), se não deve ser uma mera sub-repção daquilo *que nós fazemos dela* para aquilo que *ela é,* é um conceito à parte de toda filosofia dogmática (tanto da teórica quanto da prática), e

que se funda exclusivamente sobre aquele princípio do Juízo que precede as leis empíricas e torna possível, antes de tudo, sua concordância para a unidade de um sistema das mesmas, pode-se ver a partir disto que, das duas espécies de uso do Juízo reflexionante (o estético e o teleológico), aquele juízo que precede todos os conceitos de objeto, portanto o juízo reflexionante estético, é único que tem seu fundamento-de-determinação no Juízo, sem mistura com outra faculdade-de-conhecimento, enquanto o juízo teleológico sobre o conceito de um fim natural, embora no próprio juízo seja usado somente como princípio do Juízo reflexionante, não do determinante, não pode no entanto ser emitido de outro modo, a não ser por vinculação da razão com conceitos empíricos. A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza deixa-se, por isso, mostrar facilmente, sem que se possa colocar em seu fundamento um princípio particular do Juízo; pois este segue meramente o princípio da razão. Em contrapartida, a possibilidade de um juízo da mera reflexão, estético, e no entanto fundado sobre um princípio *a priori,* isto é, um juízo de gosto, se pode ser provado que este está efetivamente legitimado à pretensão à validade universal, exige uma crítica do Juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), e somente através disso se qualifica para ser acolhido no sistema das faculdades-de-conhecimento puras; a razão disto é que o juízo estético, sem pressupor um conceito de seu objeto, atribui-lhe no entanto finalidade, e aliás com validez universal, e para isso, pois, o princípio deve estar no juízo mesmo, enquanto o juízo teleológico pressupõe um conceito do objeto, que a razão traz sob o princípio da vinculação final, só que esse conceito de um fim natural é usado pelo Juízo meramente no Juízo reflexionante, não no determinante.

É, pois, propriamente apenas no gosto, e aliás quanto aos objetos da natureza, que o Juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio, e com isso tem pretensão fundada a um lugar na crítica geral das faculdades-de-conhecimento superiores, pretensão esta que talvez não lhe teria sido concedida. Mas, uma vez dada a faculdade que tem o Juízo de se dar princípios *a priori,* é também necessário determinar seu âmbito, e para essa completude da crítica é requerido que sua faculdade estética, juntamente com a teleológica, seja conhecida como contida em uma faculdade e repousando sobre o mesmo princípio; pois também o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence, tanto quanto o estético, ao Juízo reflexionante (não ao determinante).

A crítica do gosto, porém, que de resto só é usada para o aprimoramento ou consolidação do próprio gosto, quando tratada em intenção transcendental, abre, ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades-de-conhecimento, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora, em um sistema completo de todos os poderes-da-mente, na medida em que, em sua determinação, são referidos, não somente ao sensível, mas também ao supra-sensível, sem no entanto deslocar a marca de limite que uma crítica inflexível impôs a este último uso dos mesmos. Pode talvez servir ao leitor, para abranger com mais facilidade a conexão das investigações que se seguem, que eu já trace aqui um esboço dessa vinculação sistemática, que, por certo, como todo o presente item, só deveria ter seu lugar, propriamente, na conclusão do tratado.

As faculdades da mente, em seu conjunto, deixam-se reconduzir às três seguintes:

Faculdade-de-conhecimento
Sentimento de prazer e desprazer
Faculdade-de-desejar

O exercício de todas elas, porém, tem sempre por fundamento a faculdade-de-conhecimento, embora nem sempre conhecimento (pois uma representação pertencente à faculdade-de-conhecimento pode também ser intuição, pura ou empírica, sem conceitos). Portanto, na medida em que se trata das faculdades-de-conhecimento segundo princípios, vêm as seguintes faculdades superiores colocar-se ao lado dos poderes-da-mente em geral:

Faculdade-de-conhecimento	*Entendimento*
Sentimento de prazer e desprazer	*Juízo*
Faculdade-de-desejar	*Razão*

Encontra-se que o entendimento contém princípios próprios *a priori* para a faculdade-de-conhecimento, o Juízo somente para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão meramente para a faculdade-de-desejar. Esses princípios formais fundam uma necessidade que é, em parte, objetiva, em parte subjetiva, mas, em parte, também, por ser subjetiva, é ao mesmo tempo de validade objetiva, conforme determinam, pelas faculdades superiores que estão ao lado deles, os poderes-da-mente correspondentes a estas:

Faculdade-de-conhecimento	*Entendimento* ..	*Legalidade*
Sentimento de prazer e desprazer ...	*Juízo*	*Finalidade*
Faculdade-de-desejar	*Razão*	*Finalidade, que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)*

Por fim, associam-se aos mencionados fundamentos *a priori* da possibilidade das formas também estes, como seus produtos:

Faculdades da mente	**Faculdades-de-conhecimento superiores**	**Princípios a priori**	**Produtos**
Faculdade-de-conhecimento	*Entendimento* ...	*Legalidade*	*Natureza*
Sentimento de prazer e desprazer ...	*Juízo*	*Finalidade*	*Arte*
Faculdade-de-desejar	*Razão*	*Finalidade que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)*	*Costumes*

A **natureza,** portanto, funda sua *legalidade* sobre *princípios a priori* do *entendimento* como uma *faculdade-de-conhecimento;* a **arte** orienta-se em sua *finalidade a priori* segundo o *Juízo,* em referência ao *sentimento de prazer e desprazer;* por fim, os **costumes** (como produto da liberdade) ficam sob a Idéia de

uma tal forma da *finalidade,* que se qualifica a lei universal, como fundamento-de-determinação da *razão* quanto à *faculdade-de-desejar.* Os juízos, que desse modo se originam de princípios *a priori* que são próprios a cada faculdade fundamental da mente, são juízos *teóricos, estéticos* e *práticos.*

Assim descobre-se um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, das quais cada uma tem seus próprios princípios *determinantes a priori* e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma passagem mediante o Juízo, que por um princípio próprio vincula ambas as partes, a saber, do substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda, pela crítica de uma faculdade (o Juízo), que serve apenas para a vinculação e, por si, não pode, decerto, proporcionar nenhum conhecimento ou oferecer à doutrina qualquer contribuição, cujos juízos, porém, sob o nome de *estéticos* (cujos princípios são meramente subjetivos), na medida em que se distinguem de todos aqueles cujos princípios têm de ser objetivos (quer sejam teóricos ou práticos), sob o nome de *lógicos,* são de espécie tão particular que referem intuições sensíveis a uma Idéia da natureza, cuja legalidade, sem uma relação da mesma a um substrato supra-sensível, não pode ser entendida; e disto, no próprio tratado, será apresentada a prova.

A crítica dessa faculdade quanto à primeira espécie de juízos, não a denominaremos *estética* (de certo modo: doutrina dos sentidos), mas sim *crítica do juízo estético,* porque a primeira expressão tem uma significação demasiado extensa, podendo significar também a sensibilidade da *intuição,* que pertence ao conhecimento teórico e fornece a matéria para juízos lógicos (objetivos), por isso também já determinamos a expressão de estética, com exclusividade, para o predicado: aquilo que, em juízos-de-conhecimento, pertence à intuição. Denominar, porém, estético um juízo, porque não refere a representação de um objeto a conceitos e, portanto, não refere o juízo ao conhecimento (não é, de modo nenhum, determinante, mas apenas reflexionante), não deixa temer nenhum mal-entendido; pois, para o juízo lógico, as intuições, embora sejam sensíveis (estéticas), têm antes de ser elevadas a conceitos, para servir ao conhecimento do objeto, o que, no juízo estético, não é o caso.

XII

Divisão da crítica do Juízo

A divisão de um âmbito de conhecimentos de certa espécie, para torná-lo representável como sistema, tem sua importância, não suficientemente compreendida, mas também sua dificuldade, ignorada com igual freqüência. Se se consideram as partes para um tal todo possível como já completamente dadas, a divisão ocorre *mecanicamente,* em decorrência de uma mera comparação, e o todo se

torna um *agregado* (mais ou menos como se tornam as cidades quando, sem levar em conta a polícia, um território é dividido entre colonos que se apresentam, cada qual segundo suas intenções). Se se pode e deve, porém, pressupor a Idéia de um todo segundo um certo princípio antes da determinação das partes, a divisão tem de ocorrer *cientificamente,* e somente desse modo o todo se torna um sistema. Esta última exigência tem lugar toda vez que se trata de um âmbito do conhecimento *a priori* (que, com seus princípios, repousa sobre uma faculdade legisladora particular do sujeito), pois então o âmbito do uso dessas leis é igualmente determinado *a priori* pela índole dessa faculdade, e, a partir disso, também o número e a relação das partes a um todo do conhecimento. Não se pode, porém, fazer nenhuma divisão fundada, sem ao mesmo tempo *fazer* o próprio todo e expô-lo antes completamente em todas as suas partes, embora apenas segundo a regra da *crítica,* o que, posteriormente, para trazê-lo à forma sistemática de uma *doutrina* (na medida em que em geral pode haver tal quanto à natureza dessa faculdade-de-conhecimento), nada requer a não ser ligar a isso a *exaustividade* da aplicação ao particular e a elegância da *precisão.*

Para, agora, dividir uma crítica do Juízo (faculdade esta que é exatamente tal que, embora fundada sobre princípios *a priori,* nunca pode fornecer a matéria para uma doutrina), deve ser posta no fundamento a distinção, de que não o Juízo determinante, mas meramente o reflexionante tem princípios próprios *a priori;* que o primeiro procede apenas *esquematicamente,* sob leis de uma outra faculdade (do entendimento), mas somente o segundo procede *tecnicamente* (segundo leis próprias), e que no fundamento deste último procedimento está um princípio da técnica da natureza, portanto o conceito de uma finalidade, que se tem de pressupor nela *a priori* e que, por certo, segundo o princípio do Juízo reflexionante, é necessariamente pressuposta por ele apenas como subjetiva, isto é, em referência a essa própria faculdade, mas, no entanto, traz também consigo o conceito de uma finalidade objetiva *possível,* isto é, da legalidade das coisas da natureza como fins naturais.

Uma finalidade julgada apenas subjetivamente e que, portanto, não se funda sobre nenhum conceito nem, na medida em que é julgada apenas subjetivamente, pode fundá-lo, é a referência ao sentimento de prazer e desprazer, e o juízo sobre ela é estético (ao mesmo tempo, o único modo possível de julgar esteticamente). Mas, porque, se esse sentimento acompanha meramente a representação sensível do objeto, isto é, a sensação do mesmo, o juízo estético é empírico e requer, por certo, uma receptividade particular, mas não um Juízo particular, porque, além disso, se este é admitido como determinante, um conceito do fim teria de estar no fundamento e, portanto, a finalidade, como objetiva, teria de ser julgada, não estética, mas logicamente; então Juízo estético, como uma faculdade particular, terá de ser considerado, necessariamente, nenhum outro do que o *Juízo reflexionante,* e o sentimento de prazer (que é o mesmo que a representação da *finalidade subjetiva)* terá de ser considerado, não como dependente da sensação em uma representação empírica do objeto, tampouco do conceito deste, conseqüentemente apenas como dependente da reflexão e de sua forma (a ação própria do Juízo),

pela qual ela tende de intuições empíricas a conceitos em geral, e como vinculado a ela segundo um princípio *a priori*. Portanto, a *estética* do Juízo reflexionante ocupará uma parte da crítica dessa faculdade, assim como a lógica dessa mesma faculdade, sob o nome de *teleologia*, constitui sua outra parte. Nesta, porém, a natureza mesma é considerada como técnica, isto é, como final em seus produtos, uma vez subjetivamente, em intenção ao mero modo-de-representação do sujeito, mas no segundo caso como objetivamente final em referência à possibilidade do objeto mesmo. Veremos, a seguir: que a finalidade da forma do fenômeno é a beleza, e a faculdade-de-julgamento da mesma é o *gosto*. E disto pareceria seguir-se que a divisão da crítica do Juízo em estética e teleológica deveria comportar meramente a *doutrina-do-gosto* e a *doutrina física dos fins* (do julgamento das coisas do mundo como fins naturais).

Só que toda *finalidade*, seja ela subjetiva ou objetiva, pode dividir-se em *interna* e *relativa*, das quais a primeira está fundada na representação do objeto em si, a segunda meramente no *uso* contingente do mesmo. Em conformidade com isso, a forma de um objeto pode, *primeiramente*, já por si, isto é, na mera intuição sem conceito, para o Juízo reflexionante, ser percebida como final, e, nesse caso, a finalidade subjetiva é atribuída à coisa e à própria natureza; *em segundo lugar*, pode o objeto, para a reflexão, na percepção, não ter em si o mínimo de final para determinação de sua forma, mas mesmo assim sua representação, aplicada a uma finalidade que está *a priori* no sujeito, para despertar um sentimento da mesma (digamos, da destinação supra-sensível dos poderes-da-mente do sujeito), pode fundar um juízo estético que também se refere a um princípio *a priori* (embora apenas subjetivo), mas não, como a primeira, a uma *finalidade da natureza* com respeito ao sujeito, e sim, apenas, a um *uso* final possível de certas intuições sensíveis segundo sua forma mediante um Juízo meramente reflexionante. Se, portanto, o primeiro juízo atribui *beleza* aos objetos da natureza, mas o segundo *sublimidade* e, aliás, ambos meramente por juízos estéticos (reflexionantes), sem conceitos do objeto, meramente quanto à finalidade subjetiva, no entanto para o último não seria de pressupor nenhuma técnica particular da natureza, porque nele importa meramente um uso contingente da representação, não em função do conhecimento do objeto, mas de um outro sentimento, a saber, o da finalidade interna na disposição das faculdades da mente. Mesmo assim, o juízo sobre o sublime na natureza não seria a excluir da divisão da estética do Juízo reflexionante, porque também exprime uma finalidade subjetiva, que não repousa sobre um conceito do objeto.

Com a finalidade objetiva da natureza, isto é, a possibilidade das coisas como fins naturais, sobre a qual o juízo é emitido somente segundo conceitos destas, isto é, não esteticamente (em referência ao sentimento de prazer ou desprazer), mas logicamente, e se chama teleológico, dá-se o mesmo. A finalidade objetiva é posta no fundamento, seja da possibilidade interna do objeto, ou da possibilidade relativa de sua forma exterior. No primeiro caso, o juízo teleológico considera a *perfeição* de uma coisa segundo um fim, que está nela mesma (pois o diverso nela se relaciona entre si, reciprocamente, como fim e meio), no segundo

o juízo teleológico sobre um objeto natural visa somente a sua *utilidade,* ou seja, a concordância com um fim que está em outras coisas.

Em conformidade com isso, a crítica do Juízo estético contém, primeiramente a crítica do *gosto* (faculdade-de-julgamento do belo), em segundo lugar a crítica do *sentimento espiritual,* pois assim denomino provisoriamente a faculdade de representar em objetos uma sublimidade. — Porque o juízo teleológico refere sua representação de finalidade ao objeto, não por meio dos sentimentos, mas por conceitos, não é preciso, para a distinção das faculdades nele contidas, tanto internas quanto relativas (em ambos os casos, porém, de finalidade objetiva), denominações particulares; porque ela refere sua reflexão integralmente à razão (não ao sentimento).

É de notar ainda: que é quanto à técnica na natureza, e não quanto a essa causalidade dos poderes-de-representação do homem que se denomina *arte* (na significação própria da palavra), que a finalidade é aqui investigada como conceito regulativo do Juízo, e não é buscado o princípio da beleza artística ou de uma perfeição artística, embora a natureza, se se a considera como técnica (ou plástica), por uma analogia, segundo a qual sua causalidade tem de ser representada com a arte, possa ser denominada, em seu procedimento, técnica, isto é, de certo modo artística. Pois se trata do princípio do Juízo meramente reflexionante, não do determinante (tal como o que está no fundamento de todas as obras de arte humanas), no qual, portanto, a finalidade deve ser considerada como *não intencional,* e que, portanto, só pode caber à natureza. O julgamento da beleza artística terá de ser considerado, posteriormente, como mera conseqüência dos mesmos princípios que estão no fundamento e do juízo sobre a beleza natural.

A crítica do Juízo reflexionante, com respeito à natureza, consistirá, portanto, em duas partes, a crítica da *faculdade-de-julgamento estética* e a da *teleológica* das coisas da natureza.

A primeira parte conterá dois livros, dos quais o primeiro será a crítica do *gosto* ou do julgamento do *belo,* a segunda a crítica do *sentimento espiritual* (na mera reflexão sobre um objeto) ou do julgamento do *sublime.*

A segunda parte contém, do mesmo modo, dois livros, dos quais o primeiro trará sob princípios o julgamento das coisas como fins naturais quanto a sua *possibilidade interna,* e o outro o juízo sobre sua *finalidade relativa.*

Cada um desses livros conterá, em dois capítulos, uma *analítica* e uma *dialética* da faculdade-de-julgamento.

A analítica, em outras tantas partes, procurará executar, primeiramente, a *exposição* e, em seguida, a *dedução* do conceito de uma finalidade da natureza.

ANALÍTICA DO BELO

(CRÍTICA DO JUÍZO, §§ 1-22)

Tradução de **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Nota do Tradutor

Este texto e o seguinte ("Da arte e do gênio") são apenas excertos da Crítica do Juízo. *Para compreendê-los, é preciso ter sempre em vista não somente o projeto geral em que se inserem (tal como foi explicitado no texto anterior: "Primeira introdução à Crítica do Juízo"), mas também a posição que ocupam dentro dessa* Crítica: *como parte da análise da faculdade de julgar, em seu uso* estético *(faltando, pois, o* teleológico), *somente no caso em que "uma finalidade subjetiva é atribuída à coisa ou à própria natureza", ou seja, no caso do juízo sobre o* belo *(faltando, pois, a análise do* sublime). *Para ter noção da envergadura inteira da obra, convém, portanto, reportar-se a seu sumário:*

PRIMEIRA PARTE — CRÍTICA DO JUÍZO ESTÉTICO

Primeiro capítulo — Analítica do Juízo Estético:
Primeiro livro — Analítica do Belo (§ 1 a § 22)
Segundo livro — Analítica do Sublime (§ 23 a § 29)
Dedução dos juízos estéticos puros (§ 30 a § 54)
Segundo capítulo — Dialética do Juízo Estético *(§ 55 a § 60)*

SEGUNDA PARTE — CRÍTICA DO JUÍZO TELEOLÓGICO

Primeira subdivisão — Analítica do Juízo Teleológico *(§ 62 a § 68)*

Segunda subdivisão — Dialética do Juízo Teleológico *(§69a § 78)*

APÊNDICE — METODOLOGIA DO JUÍZO TELEOLÓGICO (§ 79 a § 91)

O presente texto vai dos parágrafos 1 a 22, e o texto subseqüente contém os parágrafos 43 a 54. As notas não assinaladas como notas do autor ou do tradutor referem-se às principais variantes entre as três primeiras edições da Crítica do Juízo *(1790, 1793 e 1799), as únicas existentes durante a vida do autor. O texto seguido, de modo geral, é o da terceira dessas edições.*

Código de Tradução

Para manter a uniformidade dos textos relativos à Crítica do Juízo, *convencionou-se adotar, dentro do rigor possível, a seguinte correspondência com os termos mais importantes do texto alemão (indica-se às vezes, quando é o caso, a tradução latina proposta por Kant):*

agradável / agrado — angenehm / Annehmlichkeit
apraz / despraz — gefällt / missfällt
apreciação / apreciar — Schätzung / schätzen
aprovação — Beifall
assentimento — Beistimmung
completude — Vollständigkeit
concordância — Einstimmung, Übereinstimmung, Zusammenstimmung
contentamento / contentar — Vergnögen / vergnügen
critério — Massstab
determinação / determinar — Bestimmung / bestimmen
disposição — Stimmung (no sentido de "afinação"); Anlage (no sentido de "predisposição")
estado — Zustand
estímulo — Anreiz (Kant: stimulus)
explicação — Erklärung — (definição — Definition)
exposição — Darstellung
faculdade — Vermögen
faculdade-de-conhecimento — Erkenntnissvermögen
faculdade-de-desejar — Begehrungsvermögen
favor — Gunst
figura — Gestalt
fim / final / finalidade — Zweck / Zweckmässig / Zuweckmässigkeit
fruição / fruir — Genuss / geniessen
fundamento — Grund
gosto — Geschmack
heterogeneidade — Ungleichartigkeit (uma vez: "disparidade", para distinguir de: Heterogeneität)
humor / humorista / humoroso — Laune / launicht / launisch
índole — Beschaffenheit
jogar / jogo — spielen / Spiel
juízo / Juízo / julgamento — Urteil / Urteilskraft / Beurteilung
legalidade — Gesetzmässigkeit
mente — Gemüt (Kant: animus)
objeto — Gegenstand; Objekt
ofício — Geschäft
poderes-de-conhecimento / poderes-da-mente — Erkenntnisskräfte / Gemütskräfte
perfeição — Vollkommenheit
prazer / desprazer — Lust / Unlust
proporção — Vernhältniss (às vezes "relação"); Proportion
referência / referir — Beziehung / Beziehen
refletir / reflexão — überlegen / Überlegung; reflektieren / Reflexion
satisfação / insatisfação — Wohlgefallen / Missfallen
sensação — Empfindung
sentimento — Gefühl
unanimidade — Einhelligkeit
universal / universalidade — allgemein / Allgemeinheit
vinculação / vincular — Verbindung / verbinden
voz — Stimme

PRIMEIRO MOMENTO

Do juízo-de-gosto,[1] segundo a qualidade

§ 1. *O juízo-de-gosto é estético*

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto, para o conhecimento, mas pela imaginação (talvez vinculada com o entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo-de-gosto não é, pois, um juízo-de-conhecimento, portanto não é lógico, mas estético, pelo que se entende aquele cujo fundamento-de-determinação *não pode ser outro do que subjetivo.* Toda referência das representações, mesmo a das sensações, porém, pode ser objetiva (e significa então o que é real em uma representação empírica); só não o pode ser a referência ao sentimento de prazer e desprazer, pela qual absolutamente nada é designado no objeto, mas em que o sujeito, assim como é afetado pela representação, sente a si mesmo.

Abarcar um edifício regular e conforme a um fim com a faculdade-de-conhecimento (seja num modo-de-representação claro ou confuso) é algo inteiramente outro do que ter consciência dessa representação com a sensação de satisfação. Aqui a representação é inteiramente referida ao sujeito e, aliás, a seu sentimento vital, sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer, o que funda uma faculdade inteiramente particular de distinção e de julgamento, que não contribui em nada para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada, no sujeito, em confronto com a inteira faculdade das representações, de que a mente toma consciência no sentimento de seu estado. Dadas representações, em um juízo, podem ser empíricas (portanto estéticas); o juízo, porém, que é emitido através delas, é lógico, se simplesmente no juízo aquelas são referidas ao objeto. Inversamente, porém, mesmo que as representações dadas fossem racionais, mas, em um juízo, fossem referidas meramente ao sujeito (a seu sentimento), elas seriam, nessa medida, sempre estéticas.

[1] A definição de gosto, tomada aqui por fundamento, é: a faculdade do julgamento do belo. Mas o que é requerido para denominar belo um objeto, isso a análise dos juízos do gosto tem de descobrir. Os momentos, a que esse Juízo atende em sua reflexão, eu os procurei tomando por guia as funções lógicas de julgar (pois no juízo-de-gosto está sempre contida ainda uma referência ao entendimento). Tomei primeiramente em consideração os da qualidade porque são estes que o juízo estético sobre o belo leva em conta primeiramente. (N. do A.)

§ 2. *A satisfação, que determina o juízo-de-gosto, é sem nenhum interesse*

Interesse é denominada a satisfação que vinculamos com a representação da existência de um objeto. Como tal, tem sempre, ao mesmo tempo, referência à faculdade-de-desejar, seja como seu fundamento-de-determinação ou, pelo menos, como necessariamente em conexão com seu fundamento-de-determinação. Mas, se a questão é se algo é belo, não se quer saber se, para nós ou para quem quer que seja, importa algo a existência da coisa, ou sequer se pode importar; mas sim como a julgamos na mera consideração (intuição ou reflexão). Se alguém me pergunta se acho belo o palácio que vejo diante de mim, posso, por certo, dizer: não gosto de coisas como essa, que são feitas meramente para embasbacar, ou, como aquele "sachem" iroquês, que nada em Paris lhe apraz mais do que os restaurantes; posso ainda, além disso, em bom estilo *rousseauniano,* censurar a vaidade dos grandes,[2] que desperdiçam o suor do povo em coisas tão dispensáveis; posso enfim, com toda facilidade, convencer-me de que, se me encontrasse em uma ilha desabitada, sem esperança de jamais retornar aos homens, e, por meu mero desejo, pudesse produzir magicamente um tal edifício suntuoso, nem sequer me daria a esse trabalho, se já tivesse uma cabana que fosse[3] suficientemente confortável para mim. Tudo isso podem conceder-me e aprovar; só que disso não se trata agora. Querem apenas saber se a mera representação do objeto, em mim, é acompanhada de satisfação, por mais indiferente que eu possa ser quanto à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que é aquilo que, a partir dessa representação, faço em mim mesmo, não aquilo em que eu dependo da existência do objeto, que importa para dizer que ele é *belo* e para demonstrar que eu tenho gosto. Cada qual tem de admitir que aquele juízo sobre beleza, a que se mistura o mínimo interesse, é muito partidário e não é um puro juízo-de-gosto. É preciso não ter a mínima preocupação pela existência da coisa e, a esse respeito, ser inteiramente indiferente, para fazer papel de juiz em assuntos de gosto.

Não podemos, porém, esclarecer melhor essa proposição, que é de especial relevância, do que se opusermos à satisfação pura, desinteressada,[4] no juízo-de-gosto, aquela que está vinculada com interesse: sobretudo se, ao mesmo tempo, pudermos ter certeza de que não há mais espécies de interesse do que as que serão nomeadas agora.

§ 3. *A satisfação com o agradável*

Agradável *é aquilo que apraz aos sentidos na sensação.* Aqui se apresenta logo a ocasião de censurar uma confusão muito comum da dupla significação,

[2] A e B: censurar a vaidade dos grandes, em bom estilo *rousseauniano.*

[3] A: é.

[4] Um juízo sobre um objeto da satisfação pode ser inteiramente *desinteressado,* e no entanto muito *interessante,* isto é, não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse; assim são todos os juízos morais puros. Mas os juízos-de-gosto também não fundam em si nenhum interesse. Somente em sociedade se torna *interessante* ter gosto, e o fundamento disso será mostrado na continuação. (N. do A.)

que a palavra sensação pode ter, e de chamar a atenção para ela. Toda satisfação (diz-se ou pensa-se) é, ela mesma, sensação (um prazer). Portanto, tudo aquilo que apraz, justamente porque apraz, é agradável (e, segundo os diferentes graus ou mesmo proporções com outras sensações agradáveis, *gracioso, amável, deleitoso, regozijante,* e assim por diante). Mas se isso é concedido, impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, ou proposições fundamentais da razão, que determinam a vontade, ou meras formas refletidas da intuição, que determinam o juízo, são, no que diz respeito ao efeito sobre o sentimento de prazer, inteiramente o mesmo. Pois este seria o agrado na sensação de seu estado, e como, afinal, toda elaboração de nossas faculdades tem de visar ao prático e tem de unificar-se neste como em sua meta, não se poderia presumir nelas nenhuma outra apreciação das coisas e de seu valor, senão a que consiste no contentamento que elas prometem. O modo como chegam a isso absolutamente não importa, no fim das contas; e como, nisto, somente a escolha dos meios pode fazer uma diferença, os homens poderiam acusar um ao outro de tolice ou falta de entendimento, mas nunca de baixeza e maldade: porque, de fato, todos eles, cada um segundo seu modo de ver as coisas, correm em direção a uma meta, que para todos é o contentamento.

Quando uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, esta expressão significa algo inteiramente outro do que quando denomino sensação a representação de uma coisa (através dos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade-de-conhecimento.[5] Pois neste último caso a representação é referida ao objeto, mas no primeiro exclusivamente ao sujeito, e não serve para nenhum conhecimento, nem sequer para aquele pelo qual o sujeito mesmo se *conhece.*

Entendemos porém, na explicação acima, pela palavra sensação, uma representação objetiva dos sentidos; e, para não correr sempre o perigo de ser mal interpretado, queremos denominar aquilo que tem de permanecer, todo o tempo, meramente subjetivo e absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto, com o nome, de resto corriqueiro, de sentimento. A cor verde dos prados pertence à sensação *objetiva,* como percepção de um objeto dos sentidos; o seu agrado, porém, à sensação *subjetiva,* pela qual nenhum objeto é representado: isto é, ao sentimento, pelo qual o objeto é considerado como objeto da satisfação (que não é nenhum conhecimento do mesmo).

Ora, que meu juízo sobre um objeto, pelo qual eu o declaro agradável, exprime um interesse por ele, já é claro a partir disto: que ele, por sensação, excita um desejo por tais objetos,[6] portanto a satisfação pressupõe, não o mero juízo sobre ele, mas a referência de sua existência a meu estado, na medida em que é afetado por um tal objeto. Por isso, do agradável, não se diz meramente que ele *apraz,* mas que ele *contenta.* Não é uma mera aprovação que eu lhe dedico, mas por ele é engendrada uma inclinação; e, àquilo que é agradável do modo mais vivo, a tal

[5] A: como receptividade pertencente ao conhecimento.
[6] AA: por tal objeto.

ponto não pertence nenhum juízo sobre a índole do objeto, que aqueles que sempre visam [7] apenas à fruição (pois esta é a palavra com que se designa a interioridade do contentamento) de bom grado se abstêm de todo julgamento.

§ 4 . *A satisfação com o bom é vinculada com interesse*

Bom é aquilo que apraz por intermédio da razão, pelo mero conceito. Denominamos *bom para algo* (o útil) algo que apraz sòmente como meio; mas *bom em si* algo outro, que apraz por si mesmo. Em ambos está sempre contido o conceito de um fim, portanto a proporção da razão como querer (pelo menos possível), e conseqüentemente uma satisfação com a *existência* de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer.

Para achar algo bom, tenho sempre de saber que coisa o objeto deve ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar beleza nele, não preciso disso. Flores, desenhos livres, traços entrelaçados sem intenção, sob o nome de folhagem, nada significam, não dependem de nenhum conceito determinado, e no entanto aprazem. A satisfação com o belo tem de depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a algum conceito (sem se determinar qual); e distingue-se com isso também do agradável, que repousa inteiramente sobre a sensação.

Por certo, o agradável parece em muitos casos ser o mesmo que o bom. Assim, dir-se-á comumente: todo contentamento (especialmente duradouro) é bom em si mesmo; o que significa mais ou menos dizer que ser duradouramente-agradável ou ser bom é o mesmo. Só que se pode logo notar que isto é meramente uma substituição defeituosa de palavras, pois os conceitos que se prendem propriamente a essas expressões não podem de modo nenhum ser trocados um pelo outro. O agradável, que, como tal, representa o objeto meramente em referência ao sentido, tem antes de ser trazido, pelo conceito de um fim, sob princípios da razão, para denominá-lo, como objeto da vontade, bom. Que isso, porém, seja então uma referência inteiramente outra à satisfação, se denomino aquilo que contenta, ao mesmo tempo, *bom,* vê-se a partir disto: que, quanto ao bom, a questão é sempre se ele é apenas mediatamente-bom ou imediatamente-bom (se útil ou bom em si); enquanto, no agradável, a questão não pode ser sobre isso, na medida em que a palavra significa toda vez algo que apraz imediatamente. (O mesmo se passa também com aquilo que denomino belo.)

Mesmo nas conversações mais comuns se distingue o agradável do bom. De um prato que realça o gosto com especiarias e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável, e se confessa ao mesmo tempo que não é bom: porque, decerto, *compraz* imediatamente os sentidos, mas mediatamente, isto é, considerado pela razão, que prevê as conseqüências, despraz. Mesmo no julgamento da saúde pode-se ainda notar essa distinção. Ela é, para todo aquele que a possui, imediatamente agradável (pelo menos negativamente, isto é, como afastamento de

[7] A: que assim sempre visam.

todas as dores corporais). Mas, para dizer que ela é boa, é preciso ainda, pela razão, orientá-la a fins, ou seja, que ela é um estado que nos dá boa disposição para todas as nossas ocupações. A propósito da felicidade,[8] enfim, todos acreditam poder denominar a maior soma (tanto segundo o número quanto segundo a duração) dos agrados da vida um verdadeiro e, aliás, o supremo bem. Só que também contra isso se rebela a razão. Agrado é fruição. Mas também, se se trata somente desta, seria tolo ter escrúpulos quanto aos meios que a proporcionam a nós, quer fosse alcançada passivamente, pela generosidade da natureza, ou por atividade autônoma e por nossa própria atuação. Mas que a existência de um homem tenha em si[9] um valor, quando este vive meramente[10] (e por mais atarefado que ele seja nesse propósito) para *fruir,* e até mesmo se, ao fazê-lo, ele favorecesse da melhor maneira, como meio, a outros, que visam todos, igualmente, apenas à fruição, e isto porque, por simpatia, compartilhasse de todo contentamento: disso a razão nunca se deixará persuadir. Somente por aquilo que ele faz sem visar à fruição, em plena liberdade e independentemente daquilo que a natureza lhe poderia proporcionar, mesmo passivamente, ele dá à sua existência, como existência de uma pessoa, um valor absoluto; e a felicidade, com toda a plenitude de seu agrado, está longe de ser um bem incondicionado.[11]

Mas, sem levar em conta toda essa diferença entre o agradável e o bom, ambos no entanto concordam nisto: estão sempre vinculados com um interesse por seu objeto, não somente o agradável (§ 3) e o mediatamente bom (o útil), que apraz como meio para algum agrado, mas também o bom pura e simplesmente e para todo propósito, ou seja, o moral, que traz consigo o supremo interesse. Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade-de-desejar determinada pela razão). Mas querer algo e ter uma satisfação com a existência do mesmo, isto é, ter um interesse por ela, é idêntico.

§ 5. *Comparação dos três modos especificamente*

O agradável e o bom têm ambos uma referência à faculdade-de-desejar e nessa medida trazem consigo, aquele uma satisfação patologicamente condicionada (por estímulos, *stimulus),* este uma satisfação prática pura, que é determinada, não meramente pela representação do objeto, mas ao mesmo tempo pela vinculação representada do sujeito com a existência do mesmo. Não é meramente o objeto, mas também a existência do mesmo que apraz.[12] Por isso o juízo-de-gosto é meramente *contemplativo,* isto é, um juízo que, indiferente à existência de

[8] A: Mas da felicidade.
[9] Em si: falta em A.
[10] A: apenas meramente.
[11] Uma obrigação de fruir é um óbvio disparate. Portanto, o mesmo deve ser também uma pretensa obrigação a todas as ações que têm por meta meramente o fruir: e este pode ser imaginado (ou emoldurado) tão espiritualmente quanto se queira, mesmo que fosse uma fruição mística, a chamada fruição celeste. (N. do A.)
[12] Não é meramente o objeto, mas também a existência do mesmo que apraz: falta em A.

seu objeto, apenas mantém-juntos sua índole com o sentimento[13] de prazer e desprazer. Mas mesmo essa contemplação não é orientada para conceitos; pois o juízo-de-gosto não é um juízo-de-conhecimento (nem teórico nem prático)[14] e, por isso, tampouco é *fundado* em conceitos, ou mesmo *destinado* a eles.

O agradável, o belo, o bom, designam, pois, três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer, em referência ao qual distinguimos objetos ou modos-de-representação uns dos outros. Também as expressões adequadas a cada um deles, com as quais se designa a complacência (Komplazenz) neles, não são as mesmas. *Agradável* chama alguém àquilo que o **contenta**; *belo,* àquilo que meramente lhe **apraz**; *bom,* àquilo que é **apreciado,** *estimado,*[15] isto é, em que é posto por ele um valor objetivo. Agrado vale também para animais irracionais; beleza somente para homens, isto é, seres animais, e no entanto racionais, mas também não meramente como tais (isto é, como espíritos), mas ao mesmo tempo como animais; o bom, porém, para todo ser racional em geral. Proposição esta que somente na continuação pode obter sua completa legitimação e explicação. Pode-se dizer: que entre todas essas três espécies de satisfação, a do gosto em relação ao belo é, única e exclusivamente, uma satisfação desinteressada e *livre;* pois nenhum interesse, nem o dos sentidos, nem o da razão, obriga[16] à aprovação. Por isso, poder-se-ia dizer, sobre a satisfação: ela se refere, nos três casos nomeados, a *inclinação,* ou *favor,* ou *respeito.* Pois **favor** é a única satisfação livre. Um objeto da inclinação, e um objeto que é imposto[17] ao nosso desejo por uma lei da razão, não nos deixa nenhuma liberdade de fazer para nós mesmos, de algo, um objeto de prazer. Todo interesse pressupõe necessidade, ou a produz; e, como fundamento-de-determinação da aprovação, não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre.

No tocante ao interesse da inclinação, quanto ao agradável, todos dizem: a fome é o melhor cozinheiro, e as pessoas de apetite sadio gostam de tudo que seja simplesmente comestível; portanto, uma tal satisfação não demonstra nenhuma escolha segundo o gosto. Somente quando a necessidade está saciada, pode-se distinguir quem, entre muitos, tem gosto ou não. Do mesmo modo, há costumes (condutas) sem virtude, cortesia sem benevolência, decência sem honradez, e assim por diante. Pois onde fala a lei moral não há, objetivamente, mais[18] nenhuma livre escolha quanto àquilo que é para fazer; e mostrar gosto em sua conduta (ou no julgamento da de outros) é algo inteiramente outro do que exteriorizar seu modo-de-pensamento moral: pois este contém um mandamento e produz uma necessidade, enquanto o gosto ético somente joga com os objetos da satisfação, sem se fixar em nenhum.

[13] A: com sentimento.
[14] A: (teórico).
[15] Mas também não meramente como tais (isto é, como espíritos), mas ao mesmo tempo como animais: falta em A.
[16] A: pois um interesse, tanto o dos sentidos, quanto o da razão, obriga.
[17] A: da inclinação, e que é assim imposto.
[18] A: também não há mais.

Explicação do belo, inferida do primeiro momento

Gosto é a faculdade-de-julgamento de um objeto ou de um modo-de-representação, por uma satisfação, ou insatisfação, *sem nenhum interesse.* O objeto de uma tal satisfação chama-se *belo.*

SEGUNDO MOMENTO

Do juízo-de-gosto, ou seja, segundo sua quantidade

§ 6. *O belo é aquilo que, sem conceitos, é representado como objeto de uma satisfação universal*

Esta explicação do belo pode ser inferida da explicação anterior do mesmo, como um objeto de satisfação sem nenhum interesse. Pois aquilo, de que alguém tem consciência de que a satisfação quanto ao mesmo é, nele mesmo, sem nenhum interesse, ele não pode julgar de outro modo, a não ser que tem de conter um fundamento de satisfação para todos. Pois, como não se funda sobre alguma inclinação do sujeito (nem sobre algum outro interesse refletido), e como[19] aquele que julga se sente, quanto à satisfação que dedica ao objeto, plenamente *livre:* então não pode encontrar como fundamentos da satisfação condições privadas, às quais se prende somente seu sujeito, e tem de considerá-la, por isso, como fundada sobre aquilo que ele pode pressupor também em todo outro; conseqüentemente, tem de acreditar ter fundamento para presumir em todos uma satisfação semelhante. Falará, por isso, do belo como se beleza fosse uma índole do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo[20] por conceitos do objeto um conhecimento do mesmo), embora ele seja somente estético e contenha meramente uma referência da representação do objeto ao sujeito: isso porque, de fato, tem com o lógico a semelhança, de que se pode pressupor nele sua validade para todos. Mas de conceitos essa universalidade também não pode provir. Pois de conceitos não há nenhuma passagem ao sentimento de prazer ou desprazer (exceto nas leis práticas puras, que porém trazem consigo um interesse, tal como não está vinculado com o juízo-de-gosto puro). Conseqüentemente, tem de prender-se ao juízo-de-gosto, com a consciência da separação nele de todo interesse, uma pretensão à validade para todos, sem universalidade colocada em objetos, isto é, deve estar vinculada com ele uma pretensão à universalidade subjetiva.

§ 7. *Comparação do belo com o agradável e o bom através da característica acima*

Quanto ao *agradável,* cada qual admite que: seu juízo, que ele funda sobre um sentimento privado e pelo qual ele diz, de seu objeto, que este lhe agrada,

[19] Como: falta em A.
[20] A: constituem; B: constitui.

restringe-se, também, meramente a sua pessoa. Por isso aceita de bom grado que, se ele diz: o vinho das ilhas Canárias é agradável, um outro lhe corrija a expressão e lhe recorde que ele deve dizer: é agradável *para mim;* e assim não somente no gosto da língua, do palato e da garganta, mas também naquilo que pode ser agradável aos olhos e ouvidos de cada um. Para um a cor violeta é suave e amável, para outros morta e extinta. Um gosta do som dos instrumentos de sopro, o outro do dos instrumentos de cordas. Discutir sobre isso, com a intenção de reputar como incorreto o juízo de outros, que é diferente do nosso, como se fosse logicamente oposto a este, seria tolice; quanto[21] ao agradável, vale pois[22] a proposição fundamental: *cada qual tem seu próprio*[23] *gosto* (dos sentidos).

Com o belo, o caso é inteiramente outro. Seria (exatamente ao inverso) ridículo se alguém, que imaginasse algo sobre seu gosto, pensasse legitimar-se com isto: esse objeto (o edifício que vemos, a roupa que aquele veste, o concerto que ouvimos, o poema que é apresentado para julgamento) é belo *para mim.* Pois não deve denominá-lo *belo,* se apraz meramente a ele. Atrativo e agrado, muita coisa pode ter para ele, com isso ninguém se preocupa; mas se ele dá algo por belo, presume em todos essa mesma satisfação: julga, não meramente para si, mas para todos, e fala então da beleza como se fosse uma propriedade das coisas. Diz, por isso, a *coisa* é bela; e não conta com a concordância de outros[24] em seu juízo da satisfação, porque eventualmente os houvesse encontrado muitas vezes em concordância com o seu, mas a *exige* deles. Censura-os, se julgam de outro modo, e nega-lhes o gosto, do qual, no entanto, exige que eles o tenham; e nessa medida não se pode dizer: cada qual tem seu gosto particular. Isso equivaleria a dizer: não há nenhum gosto, isto é, nenhum juízo estético que pudesse ter pretensão legítima ao assentimento de todos.

Mesmo assim, também quanto ao agradável ocorre que no julgamento deste se possa encontrar unanimidade entre homens, a propósito da qual, de fato, se nega a alguns o gosto e se concede a outros, e aliás não na significação de sentido orgânico, mas como faculdade-de-julgamento quanto ao agradável em geral. Assim, diz-se de alguém que sabe entreter seus convidados com agrados (da fruição por todos os sentidos), de tal modo que apraz a todos eles: ele tem gosto. Mas aqui a universalidade é tomada apenas comparativamente; há somente regras *gerais* (como as empíricas todas o são),[25] não *universais,* e são estas últimas que o juízo-de-gosto sobre o belo toma a seu cargo ou a elas tem pretensão. É um juízo em referência à sociabilidade, na medida em que esta repousa sobre regras empíricas. Quanto ao bom, por certo, os juízos também têm, com razão, pretensão à validade para todos; só que o bom é representado apenas *por um conceito* como objeto de uma satisfação universal, o que não é o caso nem no agradável nem no belo.

[21] A: tolice e quanto.
[22] Pois: falta em A.
[23] A: particular.
[24] A: com outra concordância.
[25] (como todas as empíricas o são): falta em A.

§ 8. *A universalidade da satisfação, em um juízo-de-gosto, é representada apenas como subjetiva*

Essa determinação particular da universalidade de um juízo estético, que se pode encontrar em um juízo-de-gosto, é algo digno de nota, decerto não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental, e requer seu não pequeno esforço para descobrir a origem da mesma, mas, em compensação, revela uma propriedade de nossa faculdade-de-conhecimento que, sem esse desmembramento, teria permanecido desconhecida.

Primeiramente, é preciso convencer-se plenamente disto: que, pelo juízo-de-gosto (sobre o belo), se atribui a *todos* a satisfação com um objeto, sem no entanto fundar-se sobre um conceito (pois nesse caso ele seria o bom); e que essa pretensão à universalidade pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo como *belo,* que, sem pensá-la nele, ninguém chegaria aos pensamentos de usar essa expressão, e tudo o que apraz sem conceito seria contado como agradável, em referência ao qual se deixa que cada um siga sua cabeça e ninguém presume no outro concordância com seu juízo-de-gosto, o que, no entanto, no juízo-de-gosto sobre beleza ocorre toda vez. Posso denominar o primeiro o gosto-de-sentidos, o segundo o gosto-de-reflexão; na medida em que o primeiro emite meramente juízos privados, mas o segundo juízos que se pretendem comumente válidos (públicos), mas, de ambos os lados, juízos estéticos (não práticos), sobre um objeto, meramente[26] quanto à proporção de sua representação ao sentimento de prazer e desprazer. Ora, é surpreendente, no entanto, que, enquanto sobre o gosto-de-sentidos, não somente a experiência mostra que seu juízo (de prazer ou desprazer com relação a algo) não vale universalmente, mas também todos aceitam por si mesmos nem sequer atribuir essa concordância a outros (se bem que, efetivamente, se encontre com freqüência uma unidade muito ampla também nesses juízos), o gosto-de-reflexão, que no entanto, e mesmo com bastante freqüência, é rejeitado em sua pretensão à validade universal de seu juízo sobre o belo) para todos, como ensina a experiência, possa mesmo assim achar possível (o que também efetivamente faz) representar juízos que poderiam exigir universalmente essa concordância e de fato a presuma em todos para cada um de seus juízos-de-gosto, sem que aqueles que julgam entrem em conflito quanto à possibilidade de uma tal pretensão, mas somente em casos particulares, quanto à aplicação correta dessa faculdade, não possam unificar-se.

E aqui é de se notar, antes de tudo, que uma universalidade que não repousa sobre conceitos do objeto (ainda que apenas empíricos) não é, de modo nenhum, lógica, mas estética, isto é, não contém uma quantidade objetiva do juízo, mas apenas uma subjetiva, para a qual emprego também a expressão *validade comum,* que designa[27] a validade, não da referência de uma representação à faculdade-de-conhecimento, mas sim ao sentimento de prazer e desprazer para todo sujeito.

[26] Meramente: falta em A.
[27] Designa: falta em A.

(Mas também se pode usar a mesma expressão para a quantidade lógica do juízo, se simplesmente se acrescenta validade universal *objetiva,* para distingui-la da meramente subjetiva, que toda vez é estética.)

Ora, o juízo *universalmente válido objetivamente* é também sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, vale também para todo aquele que se representa um objeto por esse conceito. Mas de uma *validade universal subjetiva,* isto é, da estética, que não repousa sobre nenhum conceito, não se pode inferir a lógica; porque aquela espécie de juízos absolutamente não visa ao objeto. Mas, justamente por isso, também a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de espécie particular, porque o predicado da beleza não se liga com o conceito do objeto,[28] em sua esfera lógica[29] inteira, e no entanto ele mesmo se estende sobre a esfera inteira *daqueles que julgam.*

Quanto à quantidade lógica, todos os juízos-de-gosto são juízos singulares. Pois, porque tenho de manter o objeto imediatamente em face de meu sentimento de prazer e desprazer, e no entanto não por conceitos, aqueles não podem ter a quantidade de juízos comumente válidos objetivamente;[30] embora, quando a representação singular do objeto do juízo-de-gosto, segundo as condições que determinam este último, é convertida, por comparação, em um conceito, possa resultar disso um juízo logicamente universal; por exemplo, a rosa, que vejo, eu a declaro por um juízo-de-gosto como bela. Em contrapartida, o juízo que surge por comparação de vários singulares: as rosas em geral são belas, é enunciado doravante não meramente como juízo estético, mas como um juízo lógico fundado sobre um estético. Ora, o juízo: a rosa é (no olfato)[31] agradável é por certo também um juízo estético e singular, mas não um juízo-de-gosto, e sim um juízo-de-sentidos. Distingue-se, com efeito, do primeiro, nisto: que o juízo-de-gosto traz consigo uma *quantidade estética* da universalidade, isto é, a validade para todos, que no juízo sobre o agradável não pode ser encontrada. Somente os juízos sobre o bom, embora determinem também a satisfação com um objeto, têm universalidade lógica e não meramente estética; pois valem do objeto, como conhecimento do mesmo, e por isso para todos.

Se se julgam objetos meramente segundo conceitos, toda representação da beleza está perdida. Assim, também não pode haver nenhuma regra, segundo a qual alguém deva ser obrigado a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor, são belos: para isso ninguém se deixa impingir[32] seu juízo por fundamentos ou princípios. Quer submeter o objeto a seus próprios olhos exatamente como se sua satisfação dependesse da sensação; e, no entanto, se então denomina belo o objeto, acredita ter para si uma voz universal e tem a pretensão à adesão

[28] A: porque ela não liga o predicado da beleza.
[29] Lógica: falta em A.
[30] A e B: ele não pode ter a quantidade de um juízo comumente válido universalmente.
[31] B: no uso; AA: no olfato (correção de Erdmann).
[32] A: *abschwatzen* (no sentido de: ser persuadido a desistir); B: *beschwatzen* (seduzir); C: *aufschwatzen* (impingir). O radical *schwatzen* (tagarelar) é conservado em todas.

de todos, enquanto toda sensação privada só decidiria para aquele que considera[33] e sua satisfação.

E aqui é de ver que no juízo-de-gosto nada é postulado, senão uma tal *voz universal,* quanto à satisfação sem mediação dos conceitos; portanto, a *possibilidade* de um juízo estético, que ao mesmo tempo possa ser considerado como válido para todos. O juízo-de-gosto, ele mesmo, não *postula* a concordância de todos (pois isso somente um juízo logicamente universal, porque pode apresentar fundamentos, pode fazer); ele apenas atribui a todos essa concordância, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação,[34] não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, pois, somente uma Idéia (sobre o que esta repouse, ainda não se investiga aqui). Que quem acredita emitir um juízo-de-gosto julgue de fato em conformidade com essa Idéia, pode ser incerto; mas que, contudo, o refira a ela, portanto, que seja um juízo-de-gosto, ele anuncia pela expressão de beleza. Por si mesmo, porém, pela mera consciência de ter separado tudo aquilo que pertence ao agradável e ao bom da satisfação que ainda lhe resta, ele pode certificar-se disso; e isso é tudo, em relação ao qual ele se promete o assentimento de todos: uma pretensão à qual, sob essas condições, ele também estaria legitimado, se simplesmente não pecasse com freqüência contra elas e, por isso, emitisse um juízo-de-gosto errôneo.[35]

§ 9. *Investigação da questão: se no juízo-de-gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou este precede aquele*

A solução desse problema é a chave da crítica do gosto, e por isso digna de toda atenção.

Se o prazer face ao objeto dado tivesse precedência, e no juízo-de-gosto somente sua comunicabilidade universal fosse reconhecida à representação do objeto, tal procedimento ficaria em contradição consigo mesmo. Pois um prazer como esse não seria outro do que o agrado na sensação dos sentidos, e por isso, conforme sua natureza, só poderia ter validade privada porque dependeria imediatamente da representação pela qual o objeto *é dado.*

Portanto, é a suscetibilidade do estado-da-mente na representação dada a ser comunicado universalmente que, como condição subjetiva do juízo-de-gosto, deve estar no fundamento desse juízo, e ter como conseqüência o prazer face ao objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente que não seja conhecimento e representação na medida em que pertence ao conhecimento. Pois somente nessa medida esta última é objetiva, e somente através disso tem um ponto-de-referência universal, com o qual o poder-de-representação de todos é obrigado a concordar. Ora, se o fundamento-de-determinação do juízo sobre essa comunicabilidade universal da representação for pensado apenas subjetivamente, ou seja, sem um conceito do objeto, ele não pode ser outro do que o estado-da-mente que

[33] A e B: ele.
[34] A e B: a confirmação.
[35] A: mas com freqüência peca contra elas e por isso emite um juízo-de-gosto errôneo.

é alcançado na proporção dos poderes-de-representação entre si, na medida em que estes referem uma representação dada a *conhecimento em geral.*

Os poderes-de-conhecimento que são postos em jogo por essa representação estão nesse caso em um livre jogo, pois nenhum conceito determinado os restringe a uma regra particular de conhecimento. Portanto, o estado-da-mente nessa representação tem de ser o de um sentimento do livre jogo dos poderes-de-representação em uma dada representação, para um conhecimento em geral. Ora, pertencem a uma representação, pela qual um objeto é dado, para que em geral haja a partir disso conhecimento, *imaginação* para a composição do diverso da intuição e *entendimento* para a unidade do conceito que unifica as representações. Esse[36] estado de um *livre jogo* das faculdades-de-conhecimento quando de uma representação, pela qual é dado um objeto, tem de poder ser universalmente comunicado: porque conhecimento como determinação do objeto com o qual devem concordar representações dadas (em qualquer sujeito que seja) é o único modo-de-representação que vale para todos.

A comunicàbilidade universal subjetiva do modo-de-representação em um juízo-de-gosto, uma vez que deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa que o estado-da-mente no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um *conhecimento em geral),* na medida em que temos consciência de que esta proporção subjetiva apropriada para o conhecimento em geral tem de valer igualmente para todos e, conseqüentemente, ser universalmente comunicável, tanto quanto o é cada conhecimento determinado, que sempre repousa sobre essa proporção como condição subjetiva.

Esse julgamento meramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual ele é dado, precede o prazer relativo a ele, e é o fundamento desse prazer face à harmonia das faculdades-de-conhecimento; mas é somente sobre aquela universalidade das condições subjetivas do julgamento do objeto que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que vinculamos com a representação do objeto que denominamos belo.

Que poder comunicar seu estado-da-mente, mesmo que seja apenas quanto às faculdades-de-conhecimento, traz consigo um prazer, poder-se-ia facilmente mostrar a partir da tendência natural do homem à sociabilidade (empírica e psicologicamente). Mas isto não basta para nosso propósito. O prazer que sentimos, nós o presumimos em todos os outros, no juízo-de-gosto, como necessário, como se ele devesse ser considerado uma índole do objeto, que nele é determinada segundo conceitos, quando denominamos algo belo; e no entanto beleza sem referência ao sentimento do sujeito não é nada em si. Mas temos de reservar a discussão dessa questão até que tenha sido respondida esta: Se e como são possíveis juízos estéticos *a priori.*

Agora ocupamo-nos ainda com a questão menor: De que maneira tomamos consciência de uma concordância recíproca subjetiva dos poderes-de-conhecimento entre si[37] no juízo-de-gosto, se esteticamente pelo mero sentido inter-

[36] A: as representações, e esse.
[37] Entre si: falta em A.

no e sensação, ou intelectualmente pela consciência de nossa atividade intencional, com que os pomos em jogo.

Se a representação dada, que ocasiona o juízo-de-gosto, fosse um conceito que unificasse entendimento e imaginação no julgamento de um objeto para um conhecimento do objeto, então a consciência dessa proporção seria intelectual (como no esquematismo objetivo do Juízo, de que trata a *Crítica).* Mas então o juízo também não seria emitido em referência a prazer ou desprazer e, por conseguinte, não seria um juízo-de-gosto. Ora, o juízo-de-gosto determina entretanto, independentemente de conceitos, o objeto quanto à satisfação e ao predicado da beleza. Portanto, essa unidade subjetiva da proporção só pode dar-se a conhecer por sensação. A vivificação de ambas as faculdades (a imaginação e o entendimento),[38] para uma atividade indeterminada[39] porém unânime, mediante a ocasião de uma representação dada, ou seja, aquela que pertence a um conhecimento em geral, é a sensação cuja comunicabilidade universal o juízo-de-gosto postula. Uma proporção objetiva só pode, decerto, ser pensada, mas na medida em que,[40] segundo suas condições, é subjetiva, ela é sentida no efeito sobre a mente; e quando de uma proporção que não põe em seu fundamento nenhum conceito (como a dos poderes-de-representação para uma faculdade-de-conhecimento em geral), também não é possível nenhuma outra consciência dela do que por sensação do efeito que consiste no jogo facilitado de ambos os poderes-da-mente (a imaginação e o entendimento) vivificados pela concordância recíproca. Uma representação que como singular e sem comparação com outras tem entretanto uma concordância com as condições da universalidade, que constitui a operação do entendimento em geral, traz as faculdades-de-conhecimento àquela disposição proporcionada que requeremos para todo conhecimento e, por isso, também[41] para todo aquele que é determinado a julgar pelo entendimento e os sentidos coligados (para todo homem).

Explicação do belo, inferida do segundo momento

Belo é aquilo que, sem conceito, apraz universalmente.

TERCEIRO MOMENTO

Dos juízos-de-gosto, segundo a relação dos fins, que neles são tomados em consideração

§ 10. *Da finalidade em geral*

Se se quer explicar o que seja um fim segundo suas determinações transcendentais (sem pressupor algo de empírico, tal como é o sentimento de prazer):

[38] (a imaginação e o entendimento): falta em A.
[39] C: determinada (correção de Vorländer).
[40] A: mas se.
[41] A: também como.

então é fim o objeto de um conceito, na medida em que este é considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um *conceito* quanto a seu *objeto* é a finalidade *(forma finalis)*. Onde, pois, não é, eventualmente, o mero conhecimento de um objeto, mas sim o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) que, como efeito, é pensado como possível somente por um conceito deste último, pensa-se um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento-de-determinação de sua causa, e precede esta última. A consciência da causalidade de uma representação em intenção ao estado do sujeito, para *conservá-lo* nele, pode aqui designar universalmente aquilo que se denomina prazer; em contrapartida, desprazer é aquela representação que contém o fundamento de determinar o estado das representações a seu próprio contrário (detê-las ou eliminá-las). [42]

A faculdade-de-desejar, na medida em que é determinável somente por conceitos, isto é, a agir em conformidade com a representação de um fim, seria a vontade. Final, chama-se um objeto, ou estado-da-mente, ou também uma ação, mesmo quando sua possibilidade não pressupõe necessariamente a representação de um fim, meramente porque sua possibilidade só pode ser explicada e concebida por nós ao admitirmos para seu fundamento uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade, que segundo a representação de uma certa regra os tivesse ordenado assim. A finalidade pode, pois, ser sem fim, na medida em que não pomos as causas [43] em uma vontade, mas, no entanto, só podemos tornar concebível para nós a explicação de sua possibilidade derivando-a de uma vontade. Ora, aquilo que observamos, nem sempre temos necessidade de compreender por razão (segundo sua possibilidade). Portanto, podemos pelo menos observar uma finalidade segundo a forma, mesmo sem que lhe ponhamos no fundamento um fim (como matéria do *nexus finalis)*, e notá-la em objetos, se bem que somente por reflexão.

§ 11. *O juízo-de-gosto não tem por fundamento nada além da forma da finalidade de um objeto (ou do modo-de-representação do mesmo)*

Todo fim, se é considerado como fundamento da satisfação, traz sempre consigo um interesse, como fundamento-de-determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Portanto, não pode estar no fundamento do juízo-de-gosto nenhum fim subjetivo. Mas também nenhuma representação de um fim objetivo, isto é, da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da vinculação final, portanto nenhum conceito do bom, pode determinar o juízo-de-gosto; porque é um juízo estético e não um juízo-de-conhecimento, que, portanto, não diz respeito a nenhum *conceito* da índole e da possibilidade interna ou externa do objeto, por esta ou aquela causa, mas meramente à proporção dos poderes-de-representação entre si, na medida em que são determinados por uma representação.

[42] (detê-las ou eliminá-las): falta em A.
[43] A: a causa.

Ora, essa proporção na determinação de um objeto, como um objeto belo, está vinculada com o sentimento de um prazer, que, pelo juízo-de-gosto, é ao mesmo tempo declarado como válido para todos; conseqüentemente, nem um agrado acompanhando a representação, nem a representação da[44] perfeição do objeto e do conceito do bom, podem conter o fundamento-de-determinação. Portanto, nada outro do que a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem nenhum fim (nem objetivo nem subjetivo), conseqüentemente a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, na medida em que temos consciência dela, pode constituir a satisfação que, sem conceito, julgamos como universalmente comunicável, portanto o fundamento-de-determinação do juízo-de-gosto.

§ 12. *O juízo-de-gosto repousa sobre fundamentos* a priori

Estabelecer *a priori* a ligação do sentimento de um prazer ou desprazer, como um efeito, com qualquer representação (sensação ou conceito) como sua causa é pura e simplesmente impossível; pois isso seria uma relação causal[45] que (entre objetos da experiência) só pode ser conhecida, cada vez, *a posteriori* e por intermédio da própria experiência. Decerto, na *Crítica da Razão Prática*, efetivamente derivamos *a priori* o sentimento do respeito (como uma modificação particular e própria desse sentimento, que não corresponde bem, nem ao prazer nem ao desprazer que obtemos de objetos empíricos) de conceitos éticos universais. Mas ali podíamos também transpor os limites da experiência e invocar uma causalidade que repousa sobre uma índole supra-sensível do sujeito, a saber, a da liberdade. Só que mesmo lá não derivávamos propriamente esse *sentimento* da Idéia do ético como causa, mas meramente a determinação da vontade era derivada dela. O estado-da-mente, porém, de uma vontade determinada por algo qualquer, já é em si um sentimento de prazer, e idêntico a ele, portanto não se segue dele como efeito: o que só teria de ser admitido se o conceito do ético como de um bem precedesse a determinação da vontade pela lei; pois nesse caso o prazer que estivesse vinculado com o conceito em vão seria derivado deste como de um mero conhecimento.

Ora, algo semelhante se passa com o prazer no juízo estético: só que aqui ele é meramente contemplativo, e sem causar um interesse pelo objeto, enquanto no juízo moral[46] é prático. A consciência da finalidade meramente formal no jogo dos poderes-de-conhecimento do sujeito, quando de uma representação pela qual é dado um objeto, é o prazer mesmo, por que contém um fundamento-de-determinação da atividade do sujeito quanto à vivificação dos poderes-de-conhecimento do mesmo, portanto uma causalidade interna (que é final) quanto ao conhecimento em geral, mas sem ser limitada a um conhecimento determinado, portanto uma mera forma da finalidade subjetiva de uma representação em um

[44] A: nem a da.
[45] A: relação causal particular.
[46] A: mas no moral é prático.

juízo estético. Esse prazer também não é, de maneira nenhuma, prático, nem como o que provém do fundamento patológico do agrado, nem como o que provém do fundamento intelectual do bem representado. Tem, no entanto, causalidade em si, a saber, para *conservar* o estado da própria representação e a ocupação dos poderes-de-conhecimento, sem outro propósito. *Demoramo-nos* na contemplação do belo porque essa contemplação fortalece e reproduz a si mesmo: o que é análogo (mas não idêntico) àquela demora em que um atrativo na representação do objeto desperta repetidamente a atenção e na qual a mente é passiva.

§ 13. *O juízo-de-gosto puro é independente de atrativo e emoção*

Todo interesse corrompe o juízo-de-gosto e lhe tira sua imparcialidade, sobretudo quando não faz preceder, como o interesse da razão, a finalidade ao sentimento do prazer, mas funda-a sobre este; e é isto que ocorre toda vez no juízo estético sobre algo, na medida em que este contenta ou dói. Por isso juízos, que são assim afetados, ou não podem ter nenhuma pretensão à satisfação universalmente válida, ou podem tê-la tanto menos quanto mais se encontrem sensações da espécie mencionada entre os fundamentos-de-determinação do gosto. O gosto é sempre ainda bárbaro quando precisa da mistura de atrativos e emoções para a satisfação, e chega mesmo a fazer destas o critério de sua aprovação.

Entretanto, atrativos, muitas vezes, não só são lançados à conta da beleza (que, no entanto, propriamente deveria dizer respeito apenas à forma), como contribuição à satisfação estética universal, mas chegam a ser dados, em si mesmos,[47] como belezas, portanto a matéria da satisfação como sua forma: um mal-entendido que, como tantos outros, que têm sempre algo de verdadeiro por fundamento, pode ser eliminado pela cuidadosa determinação desses conceitos.

Um juízo-de-gosto, sobre o qual atrativo e emoção não têm nenhuma influência (se bem que se deixem vincular com a satisfação face ao belo) e que portanto tem meramente a finalidade da forma como fundamento-de-determinação, é um *juízo-de-gosto puro.*

§ 14. *Elucidação através de exemplos*

Juízos estéticos podem, tanto quanto os teóricos (lógicos), ser divididos em empíricos e puros. Os primeiros são os que enunciam agrado ou desagrado, os segundos os que enunciam beleza de um objeto, ou de um modo-de-representação do mesmo; aqueles são juízos-de-sentidos (juízos estéticos materiais), estes (como formais)[48] são os únicos juízos-de-gosto propriamente ditos.

Um juízo-de-gosto, portanto, é puro somente na medida em que não se mistura nenhuma satisfação meramente empírica a seu fundamento-de-determinação.

[47] A: por si mesmos.
[48] (como formais): falta em A.

Isto, porém, ocorre toda vez que atrativo ou emoção tomam parte no juízo pelo qual algo deve ser declarado como belo.

Ora, apresentam-se, outra vez, várias objeções, que acabam por fazer aparecer o atrativo, não apenas como ingrediente necessário da beleza, mas até mesmo como suficiente por si só para ser denominado belo. Uma mera cor, por exemplo, o verde de um gramado, um mero som (à diferença do barulho e do ruído), como, digamos, o de um violino, são declarados pela maioria como belos em si, embora ambos pareçam ter por fundamento apenas a matéria das representações, ou seja, meramente sensação, e por isso só merecessem ser denominados agradáveis. Só que se notará, ao mesmo tempo, que as sensações de cor, assim como de som, somente mantêm o direito de valer [49] como belas na medida em que ambas são *puras;* o que é uma determinação que já diz respeito à forma, e também o único dessas representações que se deixa comunicar universalmente com certeza: porque a qualidade das sensações mesmas não pode ser admitida em todos os sujeitos como concordante, e dificilmente se pode admitir que o agrado de uma cor, com prioridade sobre outra, ou do som de um instrumento musical sobre o de um outro, seja julgado por todos de igual modo. [50]

Se se admite, com *Euler,* [51] que as cores são pulsações *(pulsus)* do éter seguindo-se uma à outra em tempos iguais, assim como os sons o são do ar, abalado no barulho, e, o que é mais importante, que a mente percebe, não meramente, pelo sentido, o efeito disso sobre a vivificação do órgão, mas também, pela reflexão, o jogo regular das impressões (portanto a forma na vinculação de representações diferentes) — (do que nada duvido); [52] então cor e som não seriam meras sensações, mas já determinação formal da unidade de um diverso das mesmas, e então, também por si, poderiam ser contados como belezas.

Mas o puro de um modo-de-sensação simples significa: que sua uniformidade não é transtornada e interrompida por nenhuma sensação alheia, e pertence meramente à forma; porque, com isso, se pode fazer abstração da qualidade daquele modo-de-sensação (se, e que cor, ou se, e que som, ele representa). Por isso todas as cores simples, na medida em que são puras, são tidas por belas; as mistas não têm esse privilégio: justamente porque, como não são simples, não se tem nenhum critério para julgar se se deve denominá-las puras ou impuras.

Mas, no tocante à beleza atribuída ao objeto em virtude de sua forma, na medida em que ela, como se pensa, poderia [53] ser aumentada por atrativo, isso é um erro comum e muito prejudicial para o gosto genuíno, íntegro e sólido; embora, certamente, ao lado da beleza, ainda se possam acrescentar atrativos, para interessar a mente pela representação do objeto, ainda além da satisfação seca, e assim servir de recomendação ao gosto e a sua cultura, sobretudo que ele ainda

[49] A: ser tidas.
[50] C: de tal modo.
[51] Euler — Filósofo e matemático alemão do século XVIII (1707-1783). (N. do T.).
[52] A e B: do que muito duvido (*gar sehr,* mudado para *gar nicht* em C); AA: do que nada duvido (versão preferida por Windelband, contestada por Schöndörffer e Aster).
[53] A: possa.

é tosco e não exercitado. Mas efetivamente fazem dano ao juízo-de-gosto, se chamam a atenção sobre si como fundamentos-de-julgamento da beleza. Pois estão tão longe de contribuir para ela que, antes, têm de ser acolhidos com precaução, como forasteiros, somente na medida em que não transtornam aquela forma bela, quando o gosto é ainda fraco e não exercitado.

Na pintura, escultura, e mesmo em todas as artes figurativas, na arquitetura, jardinagem, na medida em que são belas artes, é o *desenho* o essencial, no qual não é o que contenta na sensação, mas meramente o que apraz por sua forma, que constitui o fundamento de toda disposição para o gosto. As cores que iluminam o traçado pertencem ao *atrativo;* decerto podem vivificar [54] o objeto em si para a sensação, mas não torná-lo digno de contemplação *(Anschauungswürdig)* e belo: são, antes, o mais das vezes, muito restringidas por aquilo que a bela forma requer e, mesmo onde o atrativo é tolerado, somente pela bela forma [55] são enobrecidas.

Toda forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos quanto, mediatamente, também do interno) é, ou *figura,* ou *jogo;* neste último caso, seja jogo das figuras (no espaço, a mímica e a dança); ou mero jogo [56] das sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou de sons agradáveis do instrumento, pode acrescentar-se, mas o *desenho,* no primeiro caso, e a composição, neste último, constituem o objeto próprio do juízo-de-gosto puro; e se a pureza das cores, assim como dos sons, ou mesmo sua diversidade e seu contraste, parecem contribuir para a beleza, isso não quer dizer que, porque são agradáveis por si, eles forneçam como que um adendo homogêneo à satisfação com a forma, mais simplesmente porque tornam intuível esta última de modo mais preciso, mais determinado e mais completo e, além disso, com seu atrativo, vivificam a representação, ao despertarem e conservarem a atenção pelo objeto mesmo. [57]

Mesmo aquilo que se denomina *ornamentos (parerga),* [58] isto é, aquilo que não faz parte da representação inteira do objeto, como elemento constitutivo, interiormente, mas apenas exteriormente, como adição, e aumente a satisfação do gosto, faz isto, no entanto, também somente por sua forma: como molduras dos quadros, ou [59] roupagens em estátuas, ou arcadas em torno de edifícios suntuosos. Se, porém, o ornamento não consiste, ele mesmo, na bela forma, ele é colocado, como o caixilho dourado, meramente para, por seu atrativo, recomendar o quadro à aprovação; chama-se então *enfeite,* e faz dano à beleza genuína.

Emoção, uma sensação em que o agrado só é causado por meio de uma momentânea obstrução e subseqüente efusão mais forte da força vital, não pertence de modo nenhum à beleza. Sublimidade (com a qual está vinculado o senti-

[54] *Belebt machen;* A: *beliebt* [. . .] *machen* (tornar querido).
[55] C: por esta.
[56] A: ou jogo.
[57] A: por seu atrativo, despertam e aumentam a atenção pelo objeto mesmo.
[58] *(parerga):* falta em A.
[59] Molduras dos quadros, ou: falta em A.

mento da emoção)[60] requer, porém, outro critério de julgamento do que aquele que o gosto toma por fundamento; e assim um juízo-de-gosto puro não tem nem atrativo nem emoção, em suma nenhuma sensação, como matéria do juízo estético, por fundamento-de-determinação.

§ 15. *O juízo-de-gosto é inteiramente independente do conceito de perfeição*

A finalidade *objetiva* só pode ser conhecida por intermédio da referência do diverso a um fim determinado, portanto somente por um conceito. Somente a partir disto já fica claro: que o belo, cujo julgamento tem por fundamento uma finalidade meramente formal, isto é, uma finalidade sem fim, é inteiramente independente a representação do bem, porque este último presupõe uma finalidade objetiva, isto é, a referência do objeto a um fim determinado.

A finalidade objetiva é ou externa, isto é, a *utilidade*, ou interna, isto é, a *perfeição* do objeto. Que a satisfação com um objeto, em virtude da qual nós o denominamos belo, não pode repousar sobre a representação de sua utilidade, é suficientemente visível a partir dos dois capítulos precedentes; porque nesse caso não seria uma satisfação imediata com o objeto, e esta última é a condição essencial do juízo sobre beleza. Mas uma finalidade interna objetiva, isto é, perfeição, já se aproxima mais do predicado da beleza, e por isso foi tida, mesmo por filósofos de renome, ainda que com o acréscimo: *se ela é pensada confusamente,* como o mesmo que a beleza. É da máxima importância decidir em uma crítica do gosto se também a beleza se deixa efetivamente resolver no conceito da perfeição.

Para julgar a finalidade objetiva, precisamos toda vez do conceito de um fim, e (se aquela finalidade não deve ser externa [utilidade] mas interna) do conceito de um fim interno, que contenha o fundamento da possibilidade interna do objeto. E, assim como fim em geral é aquilo cujo *conceito* pode ser considerado como o fundamento da possibilidade do próprio objeto: assim, para representar-se uma finalidade objetiva em uma coisa, terá precedência o conceito desta, *de que coisa ela deve ser;* e a concordância do diverso na mesma com esse conceito (o qual dá a regra de sua vinculação nela) é a *perfeição qualitativa* de uma coisa. Desta é inteiramente diferente a *quantitativa,*[61] como a completude de cada coisa em sua espécie, e mero conceito-de-grandeza (da totalidade), no qual *o que a coisa deve ser* é pensado já de antemão como determinado e só se pergunta se *tudo* o que é requerido para isso está nela. O formal na representação de uma coisa, isto é, a concordância do diverso em um (sem se determinar o que este deva ser), não dá a conhecer, por si, absolutamente nenhuma finalidade objetiva; porque, como dessa unidade, *como fim* (o que a coisa deve ser), se faz abstração, nada resta senão a finalidade subjetiva das representações na mente daquele que intui, a qual fornece, decerto, uma certa finalidade do estado-de-representação no

[60] (com a qual está vinculado o sentimento da emoção): faltam em A.

[61] De uma coisa, que é inteiramente diferente da *quantitativa.*

sujeito, e neste uma complacência do mesmo em captar uma forma dada na imaginação, mas não uma perfeição de algum objeto, que aqui não é pensada por nenhum conceito de um fim. Como, por exemplo, se na floresta encontro um gramado, em torno do qual as árvores estão em círculo, e não me represento nisso um fim, ou seja, que eventualmente ele deve servir para um baile campestre, não é dado o mínimo conceito de perfeição pela mera forma. Representar-se uma finalidade *objetiva* formal, mas sem fim, isto é, a mera forma de uma *perfeição* (sem nenhuma matéria e *conceito* daquilo com o qual há concordância, mesmo que fosse meramente a Idéia de uma legalidade em geral) [62] é uma verdadeira contradição.

Ora, o juízo-de-gosto é um juízo estético, isto é, tal que repousa sobre fundamentos subjetivos, e cujo fundamento-de-determinação não pode ser nenhum conceito, portanto tampouco o de um fim determinado. Assim, pela beleza, como uma finalidade subjetiva formal, de nenhum modo é pensada uma perfeição do objeto, como finalidade pretensamente-formal, mas, mesmo assim, objetiva; e a distinção entre os conceitos do belo e do bom, como se ambos se distinguissem meramente segundo a forma lógica, o primeiro [63] meramente um conceito confuso, o segundo [63] um conceito claro da perfeição, mas, de resto, segundo o conteúdo e origem, fossem o mesmo, é nula: porque nesse caso não haveria entre eles nenhuma diferença *específica*, e um juízo-de-gosto seria um juízo-de-conhecimento tanto quanto o juízo pelo qual algo é declarado como bom; assim como, digamos, o homem comum, quando diz que a fraude é injusta, funda seu juízo sobre princípios confusos, o filósofo sobre princípios claros, mas ambos, no fundo, sobre os mesmos princípios-de-razão. Mas indiquei que um juízo estético é único em sua espécie e absolutamente não dá nenhum conhecimento (nem sequer um confuso) do objeto: isto somente ocorre por um juízo lógico; pois aquele, em contrapartida, refere a representação pela qual é dado um objeto exclusivamente ao sujeito e não dá a notar nenhuma índole do objeto, mas somente a forma final na determinação [64] dos poderes-de-representação que se ocupam com aquele. O juízo chama-se também estético justamente porque seu fundamento-de-determinação não é nenhum conceito, mas o sentimento (do sentido interno) daquela unanimidade no jogo dos poderes-da-mente, na medida em que ela [65] só pode ser sentida. Em contrapartida, se se quisesse denominar estéticos conceitos confusos e o juízo objetivo que os tem por fundamento, ter-se-ia de ter um entendimento que julga sensivelmente ou um sentido que representa [66] por conceitos seus objetos, o que, em ambos os casos, se contradiz. [67] A faculdade dos conceitos, quer sejam estes confusos ou claros, é o entendimento; e, embora para o juízo-de-gosto, como juízo estético, também (como para todos os juízos) seja

[62] Mesmo que fosse meramente a Idéia de uma legalidade em geral: falta em A.
[63] A: a primeira [. . .] a segunda.
[64] Na determinação: falta em A.
[65] A: poderes-da-mente, que.
[66] A: representasse.
[67] O que, em ambos os casos, se contradiz: falta em A.

requerido entendimento, este não lhe pertence no entanto como faculdade de conhecimento de um objeto, mas como faculdade de determinação do juízo [68] e de sua representação (sem conceito), segundo sua proporção ao sujeito e a seu sentimento interno, e aliás na medida em que esse juízo é possível segundo uma regra universal.

§ 16. *O juízo-de-gosto pelo qual um objeto é declarado belo sob a condição de um conceito determinado não é puro*

Há duas espécies de beleza: beleza livre *(pulchritudo vaga),* ou beleza meramente aderente *(pulchritudo adhaerens).* A primeira não pressupõe nenhum conceito daquilo que o objeto deve ser; a segunda pressupõe tal conceito e a perfeição do objeto segundo o mesmo. As espécies da primeira [69] chamam-se belezas (subsistentes por si) desta ou daquela coisa; a outra é atribuída, como aderente a um conceito (beleza condicionada), a objetos que ficam sob o conceito de um fim particular.

Flores são belezas naturais livres. Que coisa seja uma flor, dificilmente, além do botânico, alguém sabe; e mesmo este, que conhece nela o órgão reprodutor da planta, não leva em conta, quando julga sobre ela pelo gosto, esse fim natural. Assim, nenhuma perfeição de qualquer espécie, nenhuma finalidade interna, à qual se refira a composição do diverso, é posta no fundamento desse juízo. Muitas aves (o papagaio, o colibri, a ave-do-paraíso), uma multidão de crustáceos do mar, são por si belezas, que não convêm a nenhum objeto determinado segundo conceitos quanto a seu fim, mas aprazem livremente e por si. Assim, os desenhos *à la grecque,* as folhagens para molduras ou sobre tapeçarias de papel, e assim por diante, nada significam por si: não representam nada, nenhum objeto sob o conceito determinado, e são belezas livres. Pode-se contar também aquilo que na música se denomina fantasias (sem tema), e mesmo toda a música sem texto, na mesma espécie.

No julgamento de uma beleza livre (segundo a mera forma) o juízo-de-gosto é puro. Não é pressuposto nenhum conceito de algum fim, para o qual o diverso devesse servir ao objeto dado e que este, portanto, devesse representar; com isso a liberdade da imaginação, que parece jogar na observação da figura, seria somente restringida.

Somente a beleza de um ser humano (e, sob essa espécie, a de um homem, ou mulher, ou criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou caramanchão) pressupõem um conceito de fim, que determina o que a coisa deve ser, portanto um conceito de sua perfeição; e é, pois, beleza meramente aderente. Ora, assim, como a vinculação do agradável (da sensação) com a beleza, que propriamente diz respeito apenas à forma, impede a pureza do juízo-de-gosto, assim a vinculação do bom (ou seja, para o que o diverso é bom à coisa mesma, segundo seu fim) com a beleza faz dano à pureza do mesmo.

[68] A e B: mas de determinação do mesmo.

[69] A e B: As primeiras.

Poder-se-iam acrescentar muitas coisas que aprazem imediatamente na intuição de um edifício, se simplesmente este não devesse ser uma igreja; poder-se-ia embelezar uma figura com toda sorte de espirais e traços leves mas regulares, como fazem os neozelandeses com sua tatuagem, se simplesmente não fosse um ser humano; e este poderia ter traços muito mais finos e um contorno mais aprazível, mais suave, da forma do rosto, se simplesmente não devesse representar um homem, ou mesmo um guerreiro.

Ora, a satisfação com o diverso em uma coisa em referência ao fim interno que determina sua possibilidade é uma satisfação fundada sobre um conceito; a satisfação com a beleza, porém, é tal, que não pressupõe nenhum conceito, mas está imediatamente vinculada com a representação pela qual o objeto é dado (não pela qual é pensado). E se o juízo-de-gosto, quanto a este último, é tornado dependente do fim do primeiro como juízo-de-razão, e com isso restringido, então não é mais um juízo-de-gosto livre e puro.

Por certo, o gosto ganha, por essa vinculação da satisfação estética com a intelectual, em ser fixado e, embora não seja universal, poderem ser-lhe prescritas regras quanto a certos objetos determinados conforme a um fim. Estas, porém, também não são, nesse caso, regras de gosto, mas meramente da unificação do gosto com a razão, isto é, do belo com o bom, pela qual aquele é utilizável como instrumento da intenção quanto ao último, para colocar aquela disposição da mente, que conserva a si mesma e é de validade universal subjetiva, na base daquele modo-de-pensamento, que somente por laborioso propósito pode ser conservado, mas é universalmente válido objetivamente. Propriamente, porém, nem a perfeição ganha pela beleza, nem a beleza pela perfeição; mas, porque, quando comparamos por conceitos a representação pela qual um objeto nos é dado com o objeto (quanto àquilo que ele deve ser), não se pode evitar de, ao mesmo tempo, mantê-la junto com a sensação no sujeito, então ganha a *faculdade* do poder-de-representação *em seu conjunto,* se ambos os estados-da-mente concordam.

Um juízo-de-gosto, quanto a um objeto, só seria puro de fins internos determinados se aquele que julga, ou não tivesse nenhum conceito desse fim, ou em seu juízo fizesse abstração dele. Mas, nesse caso, embora emitisse um juízo-de-gosto correto, ao julgar o objeto como beleza livre, seria no entanto censurado pelo outro, que considera a beleza no objeto apenas como índole aderente (tem em vista o fim do objeto), e acusado de um falso gosto, embora ambos, a seu modo, julguem corretamente: um, segundo aquilo que ele tem diante dos sentidos; o outro, segundo aquilo que tem em pensamentos. Por essa distinção pode-se pôr de lado muita querela dos juízos-de-gosto sobre beleza, mostrando a eles que um deles se atém à beleza livre, o outro à aderente, o primeiro emite um juízo-de-gosto puro, o outro um juízo-de-gosto aplicado.

§ 17. *Do ideal da beleza*

Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine por conceitos o que é belo. Pois todo juízo desta fonte é estético; isto é, o sentimento do

sujeito, e não um conceito de um objeto, é seu fundamento-de-determinação. Procurar um princípio do gosto, que fornecesse o critério *(Kriterium)* universal do belo por conceitos determinados, é um empenho inútil, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório. A comunicabilidade universal da sensação (de satisfação ou insatisfação), e aliás, tal que ocorre sem conceitos; a unanimidade, tanto quanto possível, de todos os tempos e povos quanto a esse sentimento na representação de certos objetos: tal é o critério *(Kriterium)* empírico, embora fraco e mal suficiente para a presunção, da procedência, de um gosto assim garantido por exemplos, do fundamento oculto, comum a todos os homens, da unanimidade no julgamento das formas sob as quais lhes são dados objetos.

Por isso, consideram-se alguns produtos do gosto como *exemplares;* não como se gosto pudesse ser adquirido, imitando outros. Pois o gosto tem de ser uma faculdade própria; mas quem imita um modelo, na medida em que acerta, mostra, por certo, habilidade, mas só mostra gosto na medida em que pode julgar esse modelo mesmo. [70] Disto se segue, porém, que o supremo modelo, o protótipo do gosto, seja uma mera Idéia, que cada um tem de produzir em si mesmo, e segundo a qual tem de julgar tudo o que seja objeto do gosto, que seja exemplo do julgamento pelo gosto, e mesmo o gosto de todos. *Idéia* significa propriamente um conceito da razão, e *ideal* a representação de um ser singular como adequado a essa Idéia. Por isso, aquele protótipo do gosto, que sem dúvida repousa sobre a Idéia indeterminada da razão, de um *maximum,* mas no entanto não pode ser representado por conceitos, mas somente em exposição singular, pode ser denominado, melhor, o ideal do belo, tal que, mesmo se não estamos na posse dele, esforçamo-nos para reduzi-lo em nós. Será, porém, meramente um ideal da imaginação, justamente porque não repousa sobre conceitos, mas sobre a exposição; e a faculdade da exposição é a imaginação. — Ora, como chegamos a um tal ideal da beleza? *A priori* ou empiricamente? Do mesmo modo: que gênero do belo é suscetível de um ideal?

Primeiramente é de notar bem que a beleza, para a qual deve ser buscado um ideal, não deve ser uma beleza *vaga,* mas tem de ser beleza *fixada* por um conceito de finalidade objetiva, conseqüentemente não deve pertencer a um objeto de um juízo-de-gosto puro, mas ao de um juízo-de-gosto em parte intelectualizado. Isto é, seja qual for a espécie de fundamentos do julgamento em que tenha lugar um ideal, ali tem de estar no fundamento alguma Idéia da razão segundo conceitos determinados, que determine *a priori* o fim sobre o qual repousa a possibilidade interna do objeto. Um ideal de belas flores, de um belo mobiliário, de uma bela perspectiva, não pode ser pensado. Mas também de uma beleza aderente a

[70] Modelos do gosto quanto às artes elocutivas têm de ser colhidos em uma língua morta e culta: o primeiro, para não ter de sofrer a alteração* que atinge inevitavelmente as línguas vivas,** em que as expressões nobres se tornam chãs, as habituais envelhecem e os neologismos têm apenas um circuito de curta duração; o segundo, para que tenha uma gramática que não esteja submetida a nenhuma mudança caprichosa da moda, mas mantenha*** sua regra inalterável. (N. do A.)

* A e B: alterações.

** A e B: as vivas.

*** A e B: tenha.

fins determinados, por exemplo, de uma bela residência, de uma bela árvore, um belo jardim, e assim por diante, não se pode representar nenhum ideal; presumivelmente porque os fins não estão suficientemente determinados e fixados por seu conceito e, por conseguinte, a finalidade é quase tão livre quanto na beleza *vaga.* Somente algo que tem o fim de sua existência em si mesmo, o *homem,* que pode ele mesmo se determinar por razão seus fins ou, onde tem de tirá-los da percepção externa, pode mantê-los juntos com fins essenciais e universais e então julgar a concordância com aqueles também esteticamente: esse *homem* é, pois, dentre todos os objetos do mundo, o único suscetível de um ideal de *beleza,* assim como a humanidade em sua pessoa, como inteligência, é o único suscetível do ideal de *perfeição.*

Disto fazem parte, porém, dois elementos: *primeiramente,* a *idéia-norma* estética, que é uma intuição singular (da imaginação), que representa a justa medida de seu julgamento, como de uma coisa pertencente a uma espécie animal particular; *em segundo lugar,* a *Idéia racional,* que faz dos fins da humanidade, na medida em que não podem ser representados sensivelmente, o princípio do julgamento de sua[71] figura, pela qual, como seu efeito no fenômeno, aquelas se manifestam. A idéia-norma tem de tirar da experiência seus elementos para a figura de um animal de gênero particular mas a máxima finalidade na construção da figura, que seria apta a ser justa medida universal do julgamento estético de cada indivíduo dessa espécie, a imagem que, como que intencionalmente, esteve no fundamento da técnica da natureza, à qual somente o gênero por inteiro, mas nenhum indivíduo à parte é adequado, está entretanto meramente na Idéia daquele que julga,[72] a qual, porém, com suas proporções, como Idéia estética, pode, em uma imagem-modelo, ser plenamente exposta *in concreto.* Para, em alguma medida, tornar concebível como isto se passa (pois quem pode escamotear inteiramente à natureza seu segredo?), vamos tentar uma explicação psicológica.

É de notar: que, de um modo inteiramente inconcebível para nós, a imaginação não somente sabe evocar oportunamente, mesmo de muito tempo atrás, os signos para conceitos; mas também reproduzir a imagem e a figura de um objeto a partir de um indizível número de objetos de espécies diferentes, ou mesmo de uma e mesma espécie; e até mesmo, se a mente visa a comparações, sabe, efetivamente, segundo toda presunção, se bem que não suficientemente para que haja consciência,[73] como que fazer incidir uma imagem sobre a outra e, pela congruência de vários da mesma espécie, obter um intermediário, que serve de medida comum para todos. Alguém viu mil pessoas adultas, de sexo masculino. Se agora quiser julgar sobre o tamanho normal a ser comparativamente apreciado, a imaginação (segundo minha opinião) faz incidir um grande número de imagens (talvez todas aquelas mil) uma sobre a outra; e, se me for permitido aplicar aqui a analogia da exposição ótica: no espaço, onde a maioria se unifica, e no interior do contorno, onde o lugar é iluminado com a cor mais fortemente carregada, ali se dá a conhecer o *tamanho mediano,* que, tanto segundo a altura quan-

[71] B: de uma.
[72] B: daqueles que julgam.
[73] A: para que haja consciência, reproduzir.

to segundo a largura, está a igual distância dos limites extremos das maiores e menores estaturas; e esta é a estatura para um homem belo. (Poder-se-ia obter o mesmo resultado mecanicamente, se se medissem todos os mil, adicionassem em separado suas alturas entre si e larguras, e espessuras, e dividisse a soma por mil. Só que a imaginação faz o mesmo por um efeito dinâmico, que provém da múltipla apreensão de tais figuras sobre o órgão do sentido interno.) E se agora, de modo semelhante, é procurada para esse homem mediano a cabeça mediana, para esta o nariz mediano, e assim por diante, então essa figura está no fundamento da idéia-norma [74] do homem belo, no país em que essa comparação é feita; por isso um negro, necessariamente, sob essas condições empíricas, [75] tem de ter uma outra idéia-norma [76] da beleza da figura, do que um branco, o chinês uma outra [77] do que o europeu. Com o modelo de um belo cavalo ou cão (de certa raça), ocorreria o mesmo. — Essa *idéia-norma* não é derivada de proporções tiradas da experiência, *como regras determinadas;* mas somente segundo ela se tornam possíveis regras de julgamento. Ela é, para a espécie inteira, a imagem que oscila entre todas as intuições singulares, diferentes de várias maneiras, dos indivíduos, e que a natureza toma por base como protótipo de seus engendramentos [78] nessa mesma espécie mas em nenhum indivíduo parece ter alcançado plenamas somente a *forma,* que constitui a condição imprescindível de toda beleza, portanto meramente a *correção* na exposição do gênero. Ela é, como se denominou o célebre *Doríforo,* de *Policleto,* a *regra* (para isso poderia também ser usada a vaca de *Mirão,* no seu gênero). Por isso mesmo, não pode conter nada de especificamente-característico; pois senão não seria a *idéia-norma* para a espécie. Sua exposição, também, não apraz por beleza, mas meramente porque não contradiz nenhuma das condições sob as quais, somente, uma coisa desse gênero pode ser bela. A exposição é apenas academicamente correta. [80]

A *idéia-norma* do belo, no entanto, distingue-se ainda do *ideal* do mesmo, que exclusivamente na *figura humana,* pelos fundamentos já apresentados, se pode esperar. E nesta consiste o ideal na expressão do *ético,* sem o qual o objeto

[74] A: essa figura é a idéia-norma.
[75] Sob essas condições empíricas: falta em A.
[76] A: um outro ideal.
[77] A: um outro.
[78] A: a natureza coloca, como protótipo, na base de seus engendramentos.
[79] Inteiro: falta em A.
[80] Encontrar-se-á que um rosto perfeitamente regular, que o pintor solicitaria a posar para ele como modelo, comumente não diz nada: porque não contém nada de característico, portanto exprime mais a Idéia do gênero do que o específico de uma pessoa. O característico desse modo, o que é exagerado, isto é, que faz dano à própria *idéia-norma* (da finalidade do gênero), chama-se *caricatura.* Também mostra a experiência: que aqueles rostos inteiramente regulares denunciam em geral, interiormente, do mesmo modo* um homem medíocre; presumivelmente (se pode ser admitido que a natureza exprime no exterior as proporções** do interior) por isto: porque, se nenhuma das disposições da mente se destaca daquela proporção que é requerida meramente para constituir um homem sem defeito, nada daquilo que se denomina *gênio* pode ser esperado, no qual a natureza parece afastar-se de suas proporções habituais dos poderes-da-mente em benefício de um único. (N. do A.)
* B e C: também.
** A: proporção.

não aprazeria universalmente, e além do mais positivamente (não apenas negativamente em uma exposição acadêmica). A expressão visível de Idéias éticas, que dominam interiormente o homem, só pode, por certo, ser tirada da experiência; mas, para tornar como que visível sua vinculação com tudo aquilo que nossa razão liga com o eticamente-bom na Idéia da finalidade suprema, os bens da alma, ou pureza, ou força, ou tranqüilidade, e assim por diante, em exteriorização corporal (como efeito da interioridade); para isso são requeridas Idéias puras da razão, e grande potência da imaginação, unificadas naquele que quer simplesmente julgá-las, e mais ainda em quem quer expô-las. A correção de um tal ideal da beleza demonstra-se nisto: que não permite misturar nenhum atrativo-de-sentidos na satisfação com seu objeto, e contudo faz ter um grande interesse por ele; o que demonstra, então, que o julgamento segundo um tal critério nunca pode ser puramente estético, e o julgamento segundo um ideal da beleza não é um mero juízo-de-gosto.

Explicação do belo deduzida deste terceiro momento

Beleza é forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que, *sem representação de um fim,* é percebida nele.[81]

QUARTO MOMENTO

Do juízo-de-gosto, segundo a modalidade da satisfação face aos objetos[82]

§ 18. *O que é a modalidade de um juízo-de-gosto*

De toda representação posso dizer: é pelo menos *possível* que ela (como conhecimento) esteja vinculada com um prazer. Daquilo que denomino *agradável,* digo que ele causa em mim *efetivamente* prazer. Do *belo,* porém, pensa-se que ele tem uma referência necessária à satisfação. Ora, essa necessidade é de espécie particular: não uma necessidade teórica objetiva, onde pode ser conhecido *a priori* que todos *sentirão* essa satisfação face ao objeto denominado belo por mim; tampouco uma necessidade prática, onde, por conceitos de uma vontade racional

[81] Contra esta explicação poder-se-ia alegar como instância: que há coisas em que se vê uma forma final sem conhecer nelas um fim; por exemplo, os utensílios de pedra freqüentemente extraídos de túmulos antigos, dotados de um orifício como para um cabo, e que, embora em sua figura denunciem claramente uma finalidade, para a qual na qual não se conhece o fim, nem por isso são declarados como belos. Só que considerá-los como um artefato já é bastante para ter de admitir que se refere sua figura a alguma intenção e a um fim determinado. Por isso, também, não há nenhuma satisfação imediata em sua intuição. Uma flor, em contrapartida,* por exemplo uma tulipa, é tida por bela porque uma certa finalidade, que, assim como a julgamos, não é referida a nenhum fim, é encontrada em sua percepção. (N. do A.)

* A: Uma flor, porém.

[82] A e B: face ao objeto.

pura, que serve de regra aos seres que agem livremente, essa satisfação é a conseqüência necessária de uma lei objetiva, e nada outro significa senão que se deve pura e simplesmente (sem outra intenção) agir de certo modo. Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada *exemplar,* isto é, uma[83] necessidade da concordância de *todos* com um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode fornecer. Como um juízo estético não é um juízo objetivo e de conhecimento, essa necessidade não pode ser derivada de conceitos determinados e, portanto, não é apodítica. Muito menos pode ser inferida da universalidade da experiência (de uma unanimidade completa dos juízos sobre a beleza de um certo objeto). Pois, além de que a experiência dificilmente proporcionaria documentos em número suficiente para isso, não se pode fundar sobre juízos empíricos nenhum conceito da necessidade desses juízos.

§ 19. *A necessidade subjetiva, que atribuímos ao juízo-de-gosto, é condicionada*

O juízo-de-gosto atribui a todos assentimento; e quem declara algo como belo quer que todos *devam* dar sua aprovação ao objeto em questão e igualmente declará-lo belo. O *dever-ser* no juízo estético é, pois, enunciado apenas condicionalmente, mesmo depois de todos os dados que são requeridos para o julgamento. Angaria-se o assentimento de todos os outros, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; assentimento este com o qual também se poderia contar, se simplesmente se tivesse sempre certeza de que o caso estaria corretamente subsumido sob aquele fundamento como regra da aprovação.

§ 20. *A condição da necessidade a que pretende um juízo-de-gosto é a Idéia de um senso-comum*

Se juízos-de-gosto (como os juízos-de-conhecimento) tivessem um princípio objetivo determinado, aquele que os emite segundo este último teria pretensão à necessidade incondicionada de seu juízo. Se fossem sem nenhum princípio, como os do mero gosto-de-sentidos, nunca se poderia chegar aos pensamentos de nenhuma necessidade dos mesmos. Portanto, têm de ter um princípio subjetivo, que determine somente por sentimento e não por conceitos, mas no entanto com validez universal, o que apraz ou desapraz. Um tal princípio, porém, só poderia ser considerado como um *senso-comum;* o qual é essencialmente diferente do entendimento comum, que às vezes se denomina também senso comum *(sensus communis):* na medida em que este último não julga segundo sentimento, mas sempre segundo conceitos, se bem que comumente segundo estes, como princípios apenas[84] obscuramente representados.

[83] A: a.
[84] C: comumente apenas como segundos princípios.

Portanto, somente sob a pressuposição de que haja um senso-comum (pelo que, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito do livre jogo de nossos poderes-de-conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal senso-comum pode o juízo-de-gosto ser emitido.

§ 21. *Se se pode, com fundamento, pressupor um senso-comum*

Conhecimentos e juízos têm de poder ser universalmente comunicados, juntamente com a convicção que os acompanha; pois senão não se poderia atribuir-lhes nenhuma concordância com o objeto: seriam, em seu conjunto, um jogo meramente subjetivo dos poderes-de-representação, exatamente como quer o ceticismo. Mas se conhecimentos devem poder ser comunicados, então também o estado-da-mente, isto é, a disposição dos poderes-de-conhecimento para um conhecimento em geral, e aliás aquela proporção que convém para uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazer dela um conhecimento, têm de poder ser universalmente comunicados: pois sem isso, como condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir. Isso ocorre efetivamente toda vez que um objeto dado mediante os sentidos põe a imaginação em atividade para a composição do diverso, e esta por sua vez põe o entendimento em atividade para a unidade do mesmo[85] em conceitos. Mas essa disposição das faculdades-do-conhecimento tem, segundo a diferença dos objetos que são dados, uma proporção diferente. Mas, mesmo assim, tem de haver uma, na qual essa relação interna para a vivificação (de um pelo outro) é a mais propícia para ambos os poderes-da-mente em intenção de conhecimento (de objetos dados) em geral; e essa disposição só pode ser determinada por um sentimento (não por conceitos). Ora, uma vez que essa disposição mesma tem de poder ser universalmente comunicada, e portanto também o sentimento dela (quando de uma representação dada), mas a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um senso-comum, então este pode ser admitido com fundamento, e aliás sem apoiar-se nesse caso em observações psicológicas, mas como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, que tem de ser[86] pressuposta em toda lógica e em todo princípio de conhecimento que não é cético.

§ 22. *A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo-de-gosto, é uma necessidade subjetiva, que, sob a pressuposição de um senso comum, é representada como objetiva*

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo como belo, não permitimos a ninguém ser de outra opinião; sem, mesmo assim, fundar nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento: o qual, portanto, tomamos por fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comum a

[85] A: *Derselben* (da mesma, ou: dos mesmos); Vorländer corrige para *desselben*.
[86] Tem de: falta em B e C.

todos. Ora, esse senso comum, para isso, não pode ser fundado sobre a experiência; pois quer legitimar juízos que contêm um dever-ser: não diz que todos *irão* concordar com nosso juízo, mas que *devem* concordar com ele. Portanto, o senso comum, de cujo juízo eu dou aqui[87] juízo-de-gosto como um exemplo em virtude disso, atribuo a este validade *exemplar,* é uma mera norma ideal, sob cuja pressuposição eu poderia, com razão, fazer de um juízo que concordasse com ela, e da satisfação neste exprimida face a um objeto, uma regra para todos: porque, decerto, o princípio poderia exigir concordância apenas subjetivamente, mas no entanto, como subjetivamente universal (como uma Idéia necessária a todos), no tocante à unanimidade de diferentes julgadores, poderia exigir igualmente uma concordância objetiva, universal, se simplesmente se tivesse certeza de ter subsumido corretamente sobre ele.

Essa norma indeterminada de um senso comum é efetivamente pressuposta por nós; demonstra-o nossa pretensão a emitir juízos-de-gosto. Se de fato há um tal senso comum, como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou é um princípio ainda superior da razão que faz dele, para nós, somente um princípio regulativo para, só então, produzir em nós um senso comum para fins superiores; se, portanto, gosto é uma faculdade originária e natural ou somente a Idéia de uma faculdade ainda a ser adquirida e artificial, de tal modo que um juízo-de-gosto, com sua presunção de um assentimento universal, de fato é apenas uma exigência da razão, de que se produza uma tal unanimidade do modo-de-sentir, e o dever-ser, isto é, a necessidade subjetiva da confluência do sentimento de todos com o sentimento particular de cada um significa somente a possibilidade de entrar em acordo sobre isso, e o juízo-de-gosto estabelece somente um exemplo da aplicação desse princípio: isso não queremos nem podemos ainda investigar aqui, mas temos, por ora, apenas de resolver a faculdade-de-gosto em seus elementos constitutivos, para,[88] por último, unificá-los na Idéia de um senso comum.

Explicação do belo, inferida do quarto momento

Belo é aquilo que, sem conceito, é conhecido como objeto de uma satisfação necessária.

OBSERVAÇÃO GERAL

À primeira parte da Analítica

Extraindo o resultado dos desmembramentos acima, encontra-se que tudo conduz a este conceito do gosto: que ele é uma faculdade-de-julgamento de um objeto em referência à *legalidade livre* da imaginação. Ora, se no juízo-de-gosto

[87] A: dou a mim.
[88] A e B: e.

a imaginação tem de ser considerada em sua liberdade, então ela não é admitida, em primeiro lugar, como reprodutiva, tal como é quando submetida às leis de associação, mas como produtiva e autônoma (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis); e, embora na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela esteja presa a uma forma determinada desse objeto e nessa medida não tenha nenhum livre jogo (como na ficção), pode-se, entretanto, muito bem conceber que o objeto deve fornecer-lhe exatamente uma forma tal que contenha uma composição tal do diverso, como a imaginação, se fosse livremente abandonada a si mesma, delinearia em concordância com a legalidade do entendimento em geral. Só que a *imaginação* ser *livre* e ao mesmo tempo ter *por si* uma legalidade, isto é, trazer consigo uma autonomia, é uma contradição. Somente o entendimento dá a lei. Mas quando a imaginação é obrigada a proceder segundo uma lei determinada, seu produto, segundo a forma, é determinado por conceitos de como ele deve ser; mas nesse caso a satisfação, como foi mostrado acima, não se dá face ao belo, mas ao bem (à perfeição, em todo caso meramente formal) e o juízo não é um juízo pelo gosto. Portanto, somente uma legalidade sem lei e uma concordância subjetiva da imaginação com o entendimento, sem uma objetiva, em que a representação é referida a um conceito determinado de um objeto, poderá subsistir junto com a legalidade livre do entendimento (que também foi denominada finalidade sem fim) e com a peculiaridade do juízo-de-gosto.

Ora, figuras geometricamente-regulares, um círculo, um quadrado, um cubo, e assim por diante, são comumente apresentadas pelos críticos do gosto como os exemplos mais simples e indubitáveis da beleza; e, no entanto, elas são denominadas regulares justamente porque não se pode representá-las de outro modo do que considerando-as como meras exposições de um conceito determinado, que prescreve àquela figura sua regra (somente segundo a qual é possível). Um dos dois deve, portanto, estar em erro: ou aquele juízo dos críticos, que consiste em atribuir beleza às mencionadas figuras; ou o nosso, que acha necessária à beleza a finalidade sem conceito.

Ninguém admitirá facilmente que seja preciso um homem de gosto para encontrar mais satisfação face a uma figura circular do que face a um contorno mal traçado, face a um quadrilátero de lados e ângulos iguais do que face a um oblíquo, de lados desiguais, como que aleijado: pois para isso só se requer entendimento comum, e não gosto. Onde se percebe um propósito, por exemplo, julgar o tamanho de um lugar, ou tornar apreensível a proporção[89] das partes entre si e com o todo em uma divisão: aí são necessárias figuras regulares, e aliás da espécie mais simples; e a satisfação não repousa imediatamente sobre a visão da figura, mas sobre sua utilidade em vista de todo propósito possível. Um aposento cujas paredes fazem ângulos agudos, um jardim de tal espécie, com toda violação da simetria, tanto na figura dos animais (por exemplo, terem um só olho) como dos edifícios e canteiros, despraz porque é contrário a fins, não apenas praticamente, quanto a um uso determinado dessas coisas, mas também para o julga-

[89] A: Onde há um propósito, por exemplo, julgar o tamanho de um lugar, ou a proporção.

mento em vista de todo propósito possível; o que não é o caso no juízo-de-gosto, que, se é puro, vincula imediatamente satisfação ou insatisfação, sem levar em conta o uso ou um fim, à mera *contemplação* do objeto.

A regularidade que leva ao conceito de um objeto é decerto uma condição indispensável *(conditio sine qua non)* para se apreender o objeto em uma única representação e determinar o diverso em sua forma. Essa determinação é um fim quanto ao conhecimento; e em referência a este ela é também, toda vez, vinculada com satisfação (que acompanha a efetuação de todo e qualquer propósito, mesmo meramente problemático). Mas então[90] é meramente a apreciação da solução que dá conta do problema e não um entretenimento livre e indeterminadamente-final dos poderes-da-mente com aquilo que nós chamamos belo e em que o entendimento está a serviço da imaginação e não esta a serviço daquele.

Em uma coisa que só é possível por uma intenção, um edifício, mesmo um animal, a regularidade, que consiste na simetria, tem de exprimir a unidade da intuição, que acompanha o conceito do fim, e faz parte do conhecimento. Mas onde é somente um livre jogo dos poderes-de-representação (contudo sob a condição de que o entendimento não sofra nenhum choque) que deve ser entretido, em jardins ornamentais, decoração de aposentos, toda sorte de objetos de estilo, e coisas semelhantes, a regularidade, que se anuncia como coação, é evitada tanto quanto possível; por isso o gosto inglês em jardins, o gosto barroco em móveis,[91] levam a liberdade da imaginação até a proximidade do grotesco, e nessa separação de toda coação das regras põe justamente o caso, em que o gosto pode mostrar, nos desígnios da imaginação, sua máxima perfeição.

Todo rigidamente regular (que se aproxima da regularidade matemática) tem isto em si de contrário ao gosto: que não garante nenhum longo entretenimento com sua contemplação, mas, na medida em que não tem como propósito expressamente o conhecimento, ou um determinado fim prático, provoca tédio. Em contrapartida, aquilo com o qual a imaginação pode jogar com naturalidade e conforme a fins é novo cada vez, para nós, e não nos enfastiamos de sua vista. Marsden, em sua descrição de Sumatra, faz a observação de que ali as belezas livres da natureza cercam por toda parte o espectador e, por isso, pouco mais de atraente têm para ele; enquanto uma plantação de pimenta, em que as armações, sobre as quais cresce esse vegetal, formam entre si aléias em linhas paralelas, se *ele a encontra*va em meio a uma floresta, tinha para ele muito atrativo; e conclui disso que a beleza selvagem, irregular em aparência, apraz somente como variação para aquele que viu a regular à saciedade. Só que lhe bastaria fazer a tentativa de demorar-se um dia inteiro em sua plantação de pimenta, para convencer-se de que, quando o entendimento, pela regularidade, se pôs na disposição à ordem, de que precisa por toda parte, o objeto não mais o entretém, mas antes exerce sobre a imaginação uma penosa coação: em contrapartida, a natureza, pródiga ali em diversidades, até a exuberância, e que não está submetida a nenhu-

[90] Então: falta em A.
[91] A: mobílias.

ma coação de regras artísticas, pode dar, ao seu gosto, constante alimento. — Mesmo o canto das aves, que não podemos trazer sob nenhuma regra musical, parece conter mais liberdade e, por isso, mais para o gosto, do que até mesmo um canto humano que é executado segundo todas as regras da arte dos sons: porque este último, se repetido muitas vezes e por longo tempo, bem antes se torna fastidioso. Só que aqui confundimos, presumivelmente, nossa simpatia pela alegria de um pequeno animalzinho querido, com a beleza de seu canto, que (como ocorre às vezes com o trinado do rouxinol), se for imitado com toda precisão pelo homem, parece a nosso ouvido inteiramente sem gosto.

Convém ainda distinguir belos objetos de belas perspectivas de objetos (que, freqüentemente, em virtude da distância, não podem mais ser claramente conhecidos). Nestas últimas, o gosto parece prender-se, não tanto àquilo que a imaginação nesse campo *apreende,* mas antes àquilo que ela, aqui, tem ensejo de *criar ficticiamente,* isto é, às fantasias propriamente ditas com que a mente se entretém enquanto é continuamente despertada pela diversidade que atinge o olho; assim como, eventualmente, na visão das figuras cambiantes de um fogo de lareira, ou de um arroio rumorejante, que ambos não são belezas, mas, no entanto, para a imaginação, trazem consigo um atrativo, porque entretêm seu livre jogo.

DA ARTE E DO GÊNIO*

(CRÍTICA DO JUÍZO, §§ 43-54)

Tradução de **Rubens Rodrigues Torres Filho**

* Este título não é de Kant. Foi posto apenas para indicar, aproximadamente, o conteúdo do texto. (N. do T.)

§ 43. *Da arte em geral*

1) *Arte* se distingue da *natureza,* como fazer *(facere)* do agir ou atuar em geral *(agere),* e o produto, ou a conseqüência da primeira, como *obra (opus),* da segunda como *efeito (effectus).*

De direito, somente a produção por liberdade, isto é, por um arbítrio, que toma como fundamento de suas ações a razão, deveria denominar-se arte. Pois, se bem que gostem de denominar o produto das abelhas (os favos de cera regularmente construídos) uma obra de arte, isso ocorre, no entanto, somente em virtude da analogia com esta última; ou seja, tão logo se atenta a que elas não fundam seu trabalho em nenhuma reflexão racional própria, diz-se que ele é um produto de sua natureza (do instinto) e, como arte, só é atribuído a seu Criador.

Se, na prospecção de um pantanal, como às vezes tem ocorrido, se encontra uma peça de madeira talhada, não se diz que é um produto da natureza, mas da arte; sua causa producente pensou um fim, ao qual este deve sua forma. De resto, vê-se também uma arte em tudo aquilo que é de tal índole, que uma representação do mesmo em sua causa deve ter precedido sua efetividade (como mesmo nas abelhas), sem que no entanto o efeito possa ser justamente *pensado* por ela; quando, porém, se denomina algo uma obra de arte, pura e simplesmente para distingui-lo de um efeito natural, entende-se por isso, toda vez, uma obra dos homens.

2) *Arte* como habilidade do homem distingue-se também da *ciência* (o *poder,* do *saber),* como faculdade prática da teórica, como técnica da teoria (como a agrimensura da geometria). E então também aquilo que se *pode,* tão logo simplesmente se *sabe* o que deve ser feito e, portanto, simplesmente se conhece suficientemente o efeito desejado, não se denomina, justamente, arte. Somente aquilo que, mesmo quando se conhece do modo mais completo, nem por isso se tem ainda, desde logo, a habilidade de fazer, pertence, nessa medida, à arte. *Camper*[1] descreve com muita precisão como teria de ser o melhor sapato, mas certamente não era capaz de fazer um.[2]

3) Distingue-se também *arte* do *artesanato;* a primeira chama-se *livre,* a outra pode chamar-se também *arte remunerada.* Considera-se a primeira como

[1] *Camper* — Pierre Camper, anatomista holandês (1722-1789). Citado na *Crítica do Juízo,* § 82. (N. do T.)

[2] Em minha região diz o homem comum, quando eventualmente as propõe a ele um problema tal como o de Colombo com seu ovo: *Isso não é uma arte, é apenas uma ciência.* Isto é, quando se *sabe,* se *pode;* e o mesmo ele diz de todas as pretensas artes do prestidigitador. A do saltimbanco, em contrapartida, ele nunca se negará a denominar arte. (N. do A.)

se, somente como jogo, isto é, ocupação[3] que por si mesma é agradável, pudesse cumprir sua finalidade (ter êxito); a segunda de modo que pode ser imposta como trabalho, isto é, ocupação que por si mesma é desagradável (penosa), e somente por seu efeito (por exemplo, a remuneração) é atraente, portanto pode ser imposta coativamente. Se na hierarquia das corporações os relojoeiros devem ser considerados como artistas, enquanto os ferreiros como artesãos: isso requer um outro ponto de vista de julgamento do que aquele que assumimos aqui; ou seja, a proporção dos talentos que têm de estar no fundamento de um ou outro desses ofícios. Se, também, entre as assim chamadas sete artes livres não poderiam ser citadas algumas que deveriam ser enumeradas entre as ciências e também várias que deveriam ser comparadas a artesanatos: disso não quero falar aqui. Mas que, contudo, em todas as artes livres é requerido algo de coativo ou, como se costuma denominá-lo, um *mecanismo,* sem o qual o *espírito,* que na arte tem de ser livre e é o único que vivifica a obra, não teria nenhum corpo e se evaporaria inteiramente: isso não é desaconselhável lembrar (por exemplo, na arte poética, a correção da linguagem e a riqueza de linguagem, assim como a prosódia e a métrica), pois muitos educadores modernos acreditam propiciar do melhor modo uma arte livre quando eliminam dela toda coação e a convertem de trabalho em mero jogo.

§ 44. *Da bela-arte*

Não há uma ciência do belo, mas somente crítica, nem bela-ciência, mas somente bela-arte. Pois, no tocante à primeira, nela deveria ser estipulado cientificamente, isto é, por fundamentos-de-prova, se algo deve ser tido por belo ou não; o juízo sobre beleza, portanto, se pertencesse à ciência, não seria um juízo-de-gosto. Quanto à segunda, uma ciência que, como tal, deve ser bela é uma não-coisa. Pois se nela como ciência alguém perguntasse pelos fundamentos e demonstrações, seria despedido com sentenças de bom gosto *(bons mots).* — O que deu ocasião à expressão habitual, *belas-ciências,* sem dúvida não é nada outro do que terem notado, muito corretamente, que para a bela-arte em toda a sua perfeição é requerida muita ciência, como, por exemplo, conhecimento de línguas antigas, leitura de autores tidos como clássicos, história, conhecimento das antiguidades, e assim por diante, e por isso essas ciências históricas, porque constituem o preparo necessário e alicerce para a bela-arte, e em parte também porque nelas foi compreendido até mesmo o conhecimento dos produtos da bela-arte (eloqüência e arte poética), foram elas mesmas, por uma substituição de palavras, denominadas belas-ciências.

Se a arte, adequada ao *conhecimento* de um objeto possível, executa, meramente para torná-lo efetivo, as ações requeridas para isso, ela é *mecânica;* se, porém, tem o sentimento de prazer como propósito imediato, chama-se arte *estética.* Esta é, seja *agradável,* ou *bela*-arte. A primeira, se seu fim é que o prazer

[3] A: isto é, como ocupação.

acompanhe as representações como meras *sensações*, a segunda, que ele as acompanhe como *modos-de-conhecimento*.

Artes agradáveis são aquelas que são destinadas meramente à fruição; tais são todos os atrativos que podem contentar a sociedade em uma mesa: como narrar com entretenimento, levar a sociedade a uma loquacidade descontraída e animada, pelo gracejo e o riso dispô-la para um certo tom de alegria, em que, como se diz, muito se pode tagarelar a torto e a direito, e ninguém quer ser responsável pelo que diz, porque visa somente ao entretenimento momentâneo, não uma matéria permanente para ser meditada ou repetida. (Disto faz parte, portanto, também o modo como a mesa está guarnecida para a fruição, ou mesmo, em grandes banquetes, a música de mesa: uma coisa admirável, que apenas como um ruído agradável deve entreter a disposição dos ânimos à jovialidade e, sem que ninguém preste a menor atenção à sua composição, favorece a livre conversação de um vizinho com o outro.) Disso fazem parte, além do mais, todos os jogos que não trazem consigo outro interesse do que fazer passar o tempo desapercebidamente.

Bela-arte, em contrapartida, é um modo-de-representação que por si mesmo é final e, embora sem fim, no entanto propicia a cultura dos poderes-da-mente para a comunicação social.

A comunicabilidade universal de um prazer traz já consigo, em seu conceito, que este não deve ser um prazer da fruição, por mera sensação, mas sim da reflexão; e assim arte estética, como bela-arte, é uma arte tal que tem por justa-medida o Juízo reflexionante e não a sensação-de-sentidos.

§ 45. *Bela-arte é uma arte, na medida em que, ao mesmo tempo, parece ser natureza*

Em um produto da bela-arte é preciso tomar consciência de que é arte, e não natureza; mas no entanto a finalidade na forma do mesmo tem de parecer tão livre de toda coação de regras arbitrárias, como se fosse um produto da mera natureza. Sobre esse sentimento da liberdade no jogo de nossas faculdades-de-conhecimento, que contudo ao mesmo tempo tem de ser final, repousa aquele prazer, que é o único universalmente comunicável, sem contudo fundar-se sobre conceitos. A natureza era bela, se ao mesmo tempo aparecia como arte; e a arte só pode ser denominada bela se temos consciência de que ela seja arte e, contudo, ela nos aparece como natureza.

Pois podemos universalmente dizer, no tocante à beleza natural ou à beleza da arte: *belo é aquilo que apraz no mero julgamento* (não na sensação-de-sentidos, nem por um conceito). Ora, a arte tem toda vez uma intenção determinada, de produzir algo. Se isso, porém, fosse uma mera sensação (algo meramente subjetivo), que devesse ser acompanhada de prazer, esse produto, no julgamento, aprazeria somente mediante o sentimento-de-sentidos. Se a intenção fosse dirigida à produção de um objeto determinado, nesse caso, se fosse alcançada pela arte, o

objeto aprazeria somente por conceitos. Em ambos os casos, porém, a arte não aprazeria *no mero julgamento,* isto é, não como bela-arte, mas como arte mecânica.

Portanto, a finalidade no produto da bela-arte, ainda que seja intencional, não deve no entanto parecer intencional; isto é, a bela-arte tem de ser *considerada* como natureza, ainda que se tenha consciência dela como arte. Como natureza, porém, um produto da arte aparece porque se encontra nele toda *pontualidade* na concordância com regras, somente segundo as quais o produto pode tornar-se o que ele deve ser; mas sem *meticulosidade,* sem que a forma acadêmica transpareça, [4] isto é, sem mostrar um vestígio de que a regra esteve diante dos olhos do artista e impôs cadeias aos seus poderes-da-mente.

§ 46. *Bela-arte é arte do gênio*

Gênio é o talento (dom natural) que dá à arte a regra. Já que o talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence, ele mesmo, à natureza, poderíamos também exprimir-nos assim: *gênio* é a disposição natural inata *(ingenium), pela qual* a natureza dá à arte a regra.

Seja qual for o caráter dessa definição e sendo ela meramente arbitrária, ou adequada ao conceito que se costuma vincular com a palavra *gênio,* ou não (o que deve ser discutido no próximo parágrafo), pode-se entretanto, já de antemão, demonstrar que, segundo a significação aqui admitida da palavra, belas-artes têm de ser necessariamente consideradas como artes do *gênio.*

Pois toda arte pressupõe regras, somente por cuja fundamentação um produto, se deve chamar-se artístico, é representado como possível. O conceito da bela-arte, porém, não permite que o juízo sobre a beleza de seu produto seja derivado de qualquer regra, que tenha um *conceito* por fundamento-de-determinação, portanto tome por fundamento [5] um conceito do modo como ele é possível. Portanto, a bela-arte não pode inventar para si mesma a regra, segundo a qual deve instituir seu produto. Ora, como, mesmo assim, sem regra prévia um produto nunca pode chamar-se arte, é preciso que a natureza no sujeito (e pela disposição das faculdades do mesmo) dê à arte a regra, isto é, a bela-arte só é possível como produto do gênio.

Vê-se, a partir disso, que o gênio — 1) é um *talento,* de produzir aquilo para o qual não se pode dar nenhuma regra determinada: não disposição de habilidade para aquilo que pode ser aprendido segundo alguma regra; conseqüentemente, que *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade. 2) Que, *como também* pode haver insensatez original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, *exemplares;* portanto, eles mesmos não provindo de imitação, têm de servir, no entanto, a outros para isso, isto é, como justa-medida ou regra do julgamento. 3) Que ele mesmo não pode descrever ou [6] indicar cientificamente como

[4] Sem que a forma acadêmica transpareça: falta em A.
[5] A: portanto sem tomar por fundamento.
[6] Descrever ou: falta em A.

institui seu produto, mas que é como *natureza* que ele dá a regra; e, por isso, o criador de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe, ele mesmo, como se encontram nele as idéias para isso, e também não está em seu poder inventá-las à vontade ou conforme a um plano, e comunicá-las a outros em prescrições tais, que os ponham em situação [7] de criar produtos equivalentes. (Por isso, também, presumivelmente, a palavra gênio é derivada de *genius,* o espírito próprio dado a um homem no nascimento, protetor e guia, de cuja inspiração procederiam aquelas idéias originais.) 4) Que a natureza, pelo gênio, prescreve, não à ciência, mas à arte a regra; e também isto somente na medida em que esta última [8] deve ser bela-arte.

§ 47. *Elucidação e confirmação da explicação acima sobre o gênio*

Nisto todos concordam: que gênio deve ser inteiramente oposto ao *espírito de imitação.* E, como aprender nada é senão imitar, a máxima aptidão, facilidade de assimilação (capacidade) como tal, não pode valer como gênio. Mas mesmo quando alguém pensa ou inventa por si mesmo, e não meramente aprende o que outros pensaram, e até mesmo descobre algo para a arte ou a ciência, também isso ainda não é fundamento justo para se denominar uma tal (muitas vezes poderosa) *cabeça* um *gênio* (em oposição àquele que, porque jamais pôde fazer algo além de aprender e imitar, se denomina um *simplório*): porque justamente isso também *poderia* ter sido aprendido, e portanto se encontra na via natural da pesquisa e da meditação segundo regras, e não é especificamente diferente daquilo que pode ser adquirido por diligência mediante a imitação. Assim, tudo aquilo que *Newton* expôs [9] em sua obra imortal sobre os princípios da filosofia natural, por mais poderosa cabeça que seja requerida para inventar tais princípios, pode-se perfeitamente aprender; mas não se pode aprender a fazer poemas com espírito, por mais exaustivas que sejam todas as prescrições da arte poética e por mais excelentes que sejam seu modelos. A causa disso é que, todos os passos que Newton teve de dar, desde os primeiros elementos da geometria até suas grandes e profundas descobertas, ele poderia tornar inteiramente claros, não somente a si mesmo, mas a todos os outros, e demonstrá-los determinadamente para seus sucessores; nenhum *Homero,* porém, ou *Wieland,* [10] pode indicar como suas idéias, ricas em fantasia e no entanto, ao mesmo tempo, repletas de pensamento, surgem e se reúnem em sua cabeça, isto porque ele mesmo não o sabe e, portanto,

[7] A: em prescrições que os ponham na situação.
[8] A: em que ela.
[9] Expôs: falta em A.
[10] Wieland — poeta alemão contemporâneo de Kant. Schelling, negando-lhe a *originalidade,* primeira característica do *gênio,* comenta esta passagem no sentido de que Kant teria sido infeliz na escolha destes dois exemplos: "É duvidoso", escreve ele, "se se deve admirar mais a ingenuidade de citar Homero para a elucidação do conceito (moderno) de gênio, ou a benevolência de dizer, sobre Wieland, *que ele mesmo não pode saber* como suas idéias ricas em fantasia se reúnem em sua cabeça, coisa que, segundo o juízo dos conhecedores da literatura francesa e italiana, Wieland no entanto pode saber com muita precisão. — Como todos sabem, este, posteriormente, lhe retribuiu mal aquela benevolência". *(Obras,* volume VI, p. 9.) (N. do T.)

também não pode ensinar a nenhum outro. Naquilo que é científico, pois, o grande descobridor se distingue do mais laborioso imitador e discípulo apenas segundo o grau, enquanto, daquele que a natureza dotou para a bela-arte, ele se distingue especificamente. Entretanto, não vai nisto nenhuma depreciação daqueles grandes homens, aos quais o gênero humano tanto deve, em confronto com os favoritos da natureza quanto a seu talento para a bela-arte. Justamente em ser aquele talento[11] feito para a maior perfeição, sempre em progresso, do conhecimento[12] e de toda utilidade que depende deste, assim como para a instrução de outros nos mesmos conhecimentos, consiste um grande privilégio deles diante daqueles que merecem a honra de chamar-se gênios; porque para estes a arte em alguma parte se detém, na medida em que lhe é posto um limite, além do qual ela não pode ir e que também, presumivelmente, já há muito está alcançado e não pode mais ser ampliado; e, além disso, uma tal habilidade também não se deixa comunicar, mas quer ser concedida a cada um imediatamente pela mão da natureza, portanto morre com ele, até que a natureza alguma vez dote novamente do mesmo modo um outro, que de nada mais precisa do que de seu exemplo para deixar atuar o talento, de que tem consciência, de modo semelhante.

Já que o dom natural tem de dar à arte (como bela-arte) a regra; de que espécie é então essa regra? Não pode, contida em nenhuma fórmula, servir de prescrição; pois senão o juízo sobre o belo seria determinável segundo conceitos; mas a regra tem de ser abstraída do fato, isto é, do produto, no qual outros podem provar seu próprio talento, para fazê-la servir de modelo, não da *contrafação,* mas da *imitação.*[13] Como isso seja possível, é difícil explicar. As idéias do artista suscitam idéias semelhantes de seu discípulo, se a natureza o tiver provido com uma proporção semelhante dos poderes-da-mente. Os modelos da bela-arte são, por isso, os únicos meios que servem de guia para transmiti-la à posteridade: o que, por meras descrições, não poderia ocorrer (sobretudo não no setor das artes elocutivas); e também nestas, somente os em línguas antigas, mortas e agora conservadas somente como cultas, podem tornar-se clássicos.

Embora arte mecânica e bela-arte, a primeira como mera arte da diligência e do aprendizado, a segunda como a do gênio, sejam muito diferentes uma da outra, não há entretanto nenhuma bela-arte na qual algo de mecânico, que pode ser captado e seguido segundo regras, e assim algo de acadêmico, não constituísse a condição essencial da arte. Pois algo tem de ser pensado nela como fim, senão não se pode atribuir seu produto a nenhuma arte; seria um mero produto do acaso. Mas para pôr em obra um fim são requeridas regras determinadas, das quais não é possível desvencilhar-se. Ora, como a originalidade do talento constitui uma (mas não a única) peça essencial do caráter do gênio, acreditam cabeças fúteis que não poderiam mostrar melhor serem gênios em floração do que ao se desvencilharem da coação acadêmica de todas as regras, e acreditam que se desfi-

[11] A: aquele seu talento.
[12] A: em conhecimentos.
[13] No manuscrito: não da imitação, mas da imitação *(Nachahmung);* Vorländer corrige o primeiro *Nachahmung* para *Nachmachung.*

la melhor em um cavalo furioso do que em um cavalo domado. O gênio só pode fornecer rico *material* para produtos da bela-arte; a elaboração do mesmo e a *forma* requerem um talento formado pela escola, para fazer dele um uso que possa subsistir diante do Juízo. Mas se alguém, até mesmo em assuntos da mais cuidadosa investigação racional, fala e decide como um gênio, isso é totalmente ridículo; não se sabe bem se se deve rir mais do charlatão que espalha em torno de si tanto vapor, em que nada se pode julgar claramente, e tanto mais imaginar-se, ou mais do público que imagina sinceramente que sua incapacidade para conhecer e captar com clareza a obra-mestra da inspiração provém de que novas verdades lhe são lançadas em bloco, enquanto o detalhe (por explicações comedidas e exame acadêmico das proposições fundamentais) lhe parece ser obra de incompetentes.

§ 48. *Da relação do gênio com o gosto*

Para o julgamento de belos objetos, como tais, é requerido *gosto;* para a bela-arte mesma, porém, isto é, a *produção* de tais objetos, é requerido *gênio.*

Se se considera gênio como talento para a bela-arte (o que traz consigo a significação própria da palavra) e, nessa intenção, se quer desmembrá-lo nas faculdades que têm de reunir-se para constituir um tal talento, é necessário antes determinar com precisão a diferença entre a beleza natural, cujo julgamento requer apenas gosto, e a beleza artística, cuja possibilidade (que, no julgamento de um tal objeto, tem também de ser levada em conta) requer gênio.

Uma beleza natural é uma *bela coisa;* a beleza artística é a *bela representação* de uma coisa.

Para julgar uma beleza natural como tal, não preciso ter previamente um conceito de que coisa o objeto deve ser; isto é, não tenho necessidade de conhecer a finalidade material (o fim), mas a mera forma sem conhecimento do fim apraz no julgamento por si mesma. Se, porém, o objeto é dado como um produto da arte, e como tal deve ser declarado como belo, então, porque arte sempre pressupõe um fim na causa (e em sua causalidade), é preciso primeiramente ser tomado por fundamento um conceito daquilo que a coisa deve ser; e, como a concordância do diverso em uma coisa, para a determinação interna da mesma como fim, é a perfeição da coisa, então no julgamento da beleza artística tem de ser trazida à pauta, ao mesmo tempo, a perfeição da coisa, a qual no julgamento de uma beleza natural (como tal) não entra em questão. — Decerto, no julgamento, principalmente dos objetos vivos da natureza, por exemplo, do homem ou de um cavalo, também a finalidade objetiva é comumente tomada em consideração para se julgar sobre a beleza deles; nesse caso, porém, também o juízo não é mais puramente-estético, isto é, mero juízo-de-gosto. A natureza não é mais julgada como ela aparece como arte, mas na medida em que efetivamente *é* arte (embora sobre-humana); e o juízo teleológico serve ao estético de alicerce e condição, que este tem de levar em conta. Em tal caso, pensa-se também, quando, por exemplo, é dito: essa é uma bela mulher, de fato nada outro do que: a natureza representa

belamente em sua figura os fins da constituição feminina; pois, para além da bela forma, é preciso ainda ter em vista um conceito para que o objeto seja pensado de tal modo por um juízo estético logicamente-condicionado.

A bela-arte mostra sua preeminência justamente em descrever com beleza coisas que na natureza seriam feias ou desagradáveis. As fúrias, doenças, devastações da guerra, e assim por diante, podem, como calamidades, [14] ser descritas com muita beleza e até mesmo representadas na pintura; somente uma espécie de feiúra não pode ser representada conforme a natureza sem arruinar toda satisfação estética e, portanto, a beleza artística: a saber, aquela que desperta *nojo.* Pois, porque nessa singular sensação, que repousa sobre pura imaginação, o objeto é representado, por assim dizer, como se ele se impusesse à fruição, contra a qual no entanto lutamos com violência; assim a representação artística do objeto não se distingue mais da natureza desse próprio objeto em nossa sensação, e então é impossível que aquele seja tido como belo. Também a escultura, porque em seus produtos a arte é quase confundida com a natureza, exclui de suas figurações a representação imediata de objetos feios e, em vez disso, permite representar, por exemplo, a morte (em um belo gênio), o ânimo guerreiro (em Marte), por uma alegoria ou atributos que resultem agradáveis, portanto apenas indiretamente, por intermédio de uma interpretação da razão, e não meramente para o Juízo estético.

É o que havia a dizer da bela representação de um objeto, que propriamente é apenas a forma da exposição de um conceito, pela qual este é universalmente comunicado. — Mas, para dar essa forma ao produto da bela-arte, é requerido meramente gosto, ao qual o artista, depois de havê-lo exercitado e corrigido através de muitos exemplos da arte, ou da natureza, atém sua obra, e, depois de tantas tentativas freqüentemente laboriosas de atender-lhe, encontra aquela forma que o satisfaz; por isso, esta não é, por assim dizer, uma questão de inspiração, ou de um livre arrojo dos poderes-da-mente, mas de um lento e mesmo penoso aprimoramento, para torná-la adequada ao pensamento e no entanto não prejudicar a liberdade no jogo dos mesmos.

Gosto, porém, é meramente uma faculdade-de-julgamento, não uma faculdade produtiva, e aquilo que lhe é conforme, justamente por isso, não é uma obra da bela-arte: pode ser um produto pertencente à arte útil e mecânica, ou mesmo à ciência, segundo regras determinadas, que podem ser aprendidas e têm de ser seguidas exatamente. A forma aprazível, porém, que se dá a ele, é somente o veículo da comunicação e uma maneira, por assim dizer, da apresentação, com respeito à qual ainda, em certa medida, se permanece livre, [15] mesmo se de resto ela está presa a um fim determinado. Assim, exige-se que o aparelho de mesa, ou mesmo a dissertação moral, e até mesmo um sermão, tenha em si essa forma da bela-arte, sem no entanto parecer *procurada;* mas nem por isso serão denominados obras da bela-arte. Nesta última, porém, é enumerado um poema, uma música, uma galeria de quadros, e coisas semelhantes; e então pode-se perceber, em

[14] Como calamidades: falta em A.
[15] A: se é livre.

uma obra que pretende ser da bela-arte, muitas vezes, gênio sem gosto, em outra gosto sem gênio.

§ 49. *Das faculdades da mente que constituem o gênio*

Diz-se de certos produtos, dos quais se espera que em parte ao menos se apresentem como bela-arte: são sem *espírito;* embora, no tocante ao gosto, não se encontre neles nada a censurar. Um poema pode muito bem ser gracioso e elegante, mas sem espírito. Uma história é exata e ordenada, mas sem espírito. Um discurso solene é bem fundado e ao mesmo tempo bem ornamentado, mas sem espírito. Muita conversação não deixa de ter entretenimento, mas no entanto é sem espírito; mesmo de uma moça costuma-se dizer, ela é bonita, expansiva e amável, mas sem espírito. O que é então que se entende aqui por espírito?

Espírito, no sentido estético, significa o princípio vivificador da mente. Mas aquilo através do qual esse princípio vivifica a alma, a matéria-prima que ele emprega para isso, é o que põe as faculdades da mente, conforme a fins, em movimento, isto é, num jogo tal que se conserva por si e robustece por si mesmo as forças para isso.

Ora, eu afirmo que esse princípio não é outro do que a faculdade de exposição de *Idéias estéticas;* e por Idéia estética entendo aquela representação da imaginação, que dá muito a pensar, sem que entretanto nenhum pensamento determinado, isto é, *conceito,* possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança totalmente e pode tornar inteligível. — Vê-se facilmente que é a contrapartida *(pendant)* de uma *Idéia racional,* que inversamente é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da imaginação) pode ser adequada.

A imaginação (como faculdade-de-conhecimento produtiva) é, com efeito, muito poderosa na criação como que de uma outra natureza, com a matéria que lhe dá a natureza efetiva. Entretemo-nos com ela onde a experiência nos parece demasiado prosaica; e também não deixamos de transformar a esta: decerto sempre ainda segundo leis analógicas, mas no entanto também segundo princípios que estão mais altamente situados na razão (e que justamente são tão naturais quanto aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); nisso sentimos nossa liberdade face à lei da associação (que é inerente ao uso empírico dessa faculdade), de tal modo que segundo a mesma,[16] decerto, emprestamos matéria da natureza, mas esta[17] pode ser elaborada por nós para tornar-se algo inteiramente outro, a saber, aquilo [18] que transcende a natureza.

Podem-se denominar idéias tais representações da imaginação: em parte, porque pelo menos esforçam-se em direção a algo que se encontra além dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma exposição dos conceitos racionais (das Idéias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade

[16] A: segundo a qual.
[17] A: que.
[18] A: inteiramente outro, e que.

objetiva; por outro lado, e aliás principalmente, porque a elas, como intuições internas, nenhum conceito pode ser totalmente adequado. O poeta ousa sensibilizar Idéias racionais de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação, e assim por diante; ou mesmo tornar sensível aquilo que por certo encontra exemplos na experiência, por exemplo, a morte, a inveja e todos os vícios, do mesmo modo o amor, a fama, e assim por diante, além dos limites da experiência, mediante uma imaginação que rivaliza com o modelo da razão no alcançamento de um máximo, em uma completude para a qual na natureza não se encontra nenhum exemplo: e é propriamente na arte poética que a faculdade de Idéias estéticas pode apresentar-se em toda a sua medida. Mas essa faculdade, considerada por si só, é propriamente apenas um talento (da imaginação).

Ora, quando sob um conceito é colocada uma representação da imaginação, que pertence à sua exposição, mas por si só dá tanto a pensar quanto nunca se poderia coligir em um conceito determinado, e portanto o próprio conceito é ampliado esteticamente de modo ilimitado, então a imaginação aqui é criadora e põe em movimento a faculdade das Idéias intelectuais (a razão), a saber,[19] leva-a a pensar por ocasião de uma representação (o que, por certo, pertence ao conceito do objeto) mais do que nela pode ser apreendido e tornado claro.[20]

Denominam-se aquelas formas, que não constituem a exposição de um conceito dado em si mesmo, mas apenas, como representações acessórias da imaginação, exprimem as conseqüências ligadas a ele e seu parentesco com outros, *atributos* (estéticos) de um objeto, cujo conceito, como Idéia racional, não pode ser exposto adequadamente. Assim a águia de Júpiter, com o relâmpago nas garras, é um atributo do poderoso rei dos céus, e o pavão o é da soberba rainha dos céus. Não representam, como os atributos lógicos, aquilo que está contido em nossos conceitos da sublimidade e majestade da criação, mas algo outro, que dá ensejo à imaginação de estender-se sobre uma multidão de representações aparentadas, que dão mais a pensar do que pode exprimir-se em um conceito determinado por palavras; e dão uma *Idéia estética,* que, para aquela Idéia racional, faz as vezes de exposição lógica, mas propriamente para vivificar a mente, ao abrir-lhe a visão de um campo inabarcável de representações aparentadas. A bela-arte, porém, não faz isto somente na pintura ou escultura (em que é habitualmente usado o nome de atributos); mas a poesia e a eloqüência também buscam o espírito que vivifica suas obras exclusivamente nos atributos estéticos dos objetos, que vão ao lado dos lógicos e dão arrojo à imaginação para pensar mais, embora de maneira não desenvolvida, em relação a eles, do que é possível coligir em um conceito e, portanto, em uma expressão determinada da linguagem. — Para ser breve, tenho de limitar-me a poucos exemplos.

Quando o grande rei, em um de seus poemas, se exprime assim: "Apartemo-nos da vida sem queixas e sem lamentar nada, deixando o mundo então cumulado de benefícios. Assim espalha o sol, depois de perfazer seu curso diurno,

[19] a saber: falta em A.
[20] A: pensado claramente *(gedacht* em vez de *gemacht).*

ainda uma suave luz no céu; e os útimos raios, que ele envia aos ares, são seus últimos suspiros pelo bem do mundo",[21] assim vivifica ele sua Idéia racional de um sentimento cosmopolita ainda no final da vida, por um atributo que a imaginação (na lembrança de todos os agrados de um belo dia de verão que chegou ao fim e nos evoca na mente uma noite serena) associa àquela representação e que suscita uma multidão de sensações e representações acessórias, para as quais não se encontra nenhuma expressão. Por outro lado, até mesmo um conceito intelectual pode, inversamente, servir de atributo a uma representação dos sentidos e, assim, vivificar esta última[22] pela Idéia do supra-sensível; mas somente na medida em que o [elemento] estético, que é subjetivamente aderente à consciência deste último, é usado para isso. Assim diz, por exemplo, um certo poeta, na descrição de uma bela manhã: "Nascia o sol, como a paz nasce da virtude".[23] A consciência da virtude, se simplesmente nos colocamos em pensamento no lugar do virtuoso, difunde na mente uma multidão de sentimentos sublimes e tranqüilizadores, e uma perspectiva sem limites de um futuro alegre, que nenhuma expressão, que seja adequada a um conceito determinado, alcança plenamente.[24]

Numa palavra, a Idéia estética é uma representação da imaginação que acompanha um conceito dado e que está vinculada a uma tal diversidade de representações parciais em seu uso livre, que para ela não pode ser encontrada nenhuma expressão que designe um conceito determinado, e que, portanto, permite acrescentar em pensamento a um conceito muito de indizível, cujo sentimento vivifica a faculdade de conhecer e vincula à linguagem, como mera letra, um espírito.

Portanto, os poderes-da-mente cuja unificação (em certa proporção) constitui[25] o *gênio* são imaginação e entendimento. Apenas, uma vez que no uso da imaginação para o conhecimento a imaginação[26] está sob a coação do entendimento e submetida à restrição[27] de ser adequada a seu conceito; do ponto de

[21] Refere-se ao rei Frederico o Grande. Estes versos se encontram em: *Oeuvres de Frédéric le Grand,* tomo X, p. 203. Foi provavelmente o próprio Kant que os traduziu em alemão. O texto original é o seguinte: *Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets,/En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits./Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,/Répand sur l'horizon une douce lumièrs,/Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,/sont ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.* (N. do T.)

[22] A: estes últimos.

[23] O verso citado é: *Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt* — onde Kant substitui a palavra *Güte* (bondade) por *Tugend* (virtude). O verbo *quellen* significa, em sentido próprio, "brotar", "manar". Segundo Schmidt e Meyer *(apud* Philonenko), o poeta é J. Ph. Withof (1725-1789), imitador de Haller, apreciado também por Herder. (N. do T.)

[24] Talvez nunca algo de mais sublime tenha sido dito, ou um pensamento expresso de maneira mais sublime, do que naquela inscrição sobre o templo de *Ísis* (a mãe *natureza):* "Eu sou tudo o que é, o que foi e o que será, e meu véu nenhum mortal ergueu". *Segner** utilizou essa idéia através de uma vinheta *rica de sentido* que colocou no frontispício de sua doutrina da natureza, para inspirar a seu discípulo, que ele estava prestes a introduzir nesse templo, antes disso o tremor sagrado, que deve dispor a mente para uma solene atenção. (N. do A.).

* Segner — matemático contemporâneo de Kant. Foi professor de matemática, física e filosofia, nas universidades de Iena e Halle (1704-1777). Citado também na *Crítica da Razão Pura.* (N. do T.)

[25] B: constituem.

[26] C: a primeira.

[27] A: está submetida à coação do entendimento e à restrição.

vista estético, em contrapartida, ela[28] é livre, para, ainda[29] além dessa concordância com o conceito, embora[30] sem procurá-lo, fornecer ao entendimento uma matéria rica e não desenvolvida, que este em seu conceito não tomou em consideração, mas que ele aplica, não tanto objetivamente para conhecimentos, quanto subjetivamente para a vivificação dos poderes-de-conhecimento, portanto indiretamente também para conhecimentos: assim, consiste o gênio, propriamente, na proporção feliz, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar Idéias para um conceito dado e, por outro lado, encontrar para estas a *expressão,* pela qual a disposição mental subjetiva assim causada, como acompanhamento de um conceito, possa ser comunicada a outros. Este último talento[31] é propriamente aquilo que se denomina espírito; pois exprimir o indizível no estado-da-mente quando de uma certa representação e torná-lo universalmente comunicável, que essa expressão consista em linguagem, ou pintura, ou plástica, isso requer uma faculdade de apreender o jogo rapidamente transitório da imaginação e unificá-lo em um conceito (que justamente por isso é original e inaugura uma nova regra, que não pode ser inferida de nenhum princípio ou exemplo precedente), que se deixa comunicar sem a coação de regras.[32]

*

Se, depois desses desmembramentos, reconsideramos a explicação dada acima daquilo que se denomina *gênio,* encontramos: *primeiramente,* que é um talento para a arte, não para a ciência, na qual regras claramente conhecidas têm de ter precedência e determinar o procedimento nela; *em segundo lugar,* que ele, como talento artístico, pressupõe um conceito determinado do produto, como fim, portanto entendimento, mas também uma (mesmo se indeterminada) representação da matéria, isto é, da intuição, para a exposição desse conceito, portanto uma proporção da imaginação ao entendimento; que ele se mostra, *em terceiro lugar,* não tanto na execução do fim proposto, em expor um *conceito* determinado, mas antes, na apresentação ou na expressão de *Idéias estéticas,* que contêm, para esse propósito, rica matéria, portanto torna representável a imaginação, em sua liberdade face a toda direção das regras, entretanto como final para a exposição do conceito dado; que, finalmente, em *quarto lugar,* a finalidade não intencional, não procurada, na livre concordância da imaginação com a legalidade do entendimento pressupõe uma tal proporção e disposição dessas faculdades, como nenhum seguimento de regras, seja da ciência ou da imitação mecânica, pode efetuar, mas meramente a natureza do sujeito pode produzir.

Segundo essas pressuposições, gênio é: a originalidade modelar do dom natural de um sujeito no uso *livre* de suas faculdades-de-conhecimento. De tal maneira, o produto de um gênio (segundo aquilo que nele deve ser atribuído ao

[28] A e B: estético, porém, a imaginação.
[29] Ainda: falta em A e B.
[30] A: ainda.
[31] O talento deste último.
[32] De regras: falta em A.

gênio, não à aprendizagem possível ou à escola) é um exemplo, não para a imitação (pois então estaria perdido[33] aquilo que nele é gênio e constitui o espírito da obra), mas para a sucessão, para um outro gênio, que através dele é despertado para o sentimento de sua própria originalidade, para exercitar de tal modo a liberdade de coação de regras, na arte, que esta, com isso, adquire ela mesma uma nova regra, e nisso o talento se mostra modelar. Mas, porque o gênio é um favorito da natureza, tal que só se pode considerá-lo como um fenômeno raro, seu exemplo para outras boas cabeças produz uma escola, isto é, uma instrução metódica segundo regras, na medida em que se tenha podido extraí-la daqueles produtos do espírito e de sua peculiaridade; e para estas a bela-arte é, nessa medida, imitação, à qual a natureza, através do gênio, deu a regra.

Mas essa imitação se torna *macaqueação,* quando o adepto da escola *imita* tudo, até aquilo que o gênio teve somente de tolerar, como deformidade, porque não podia, sem enfraquecer a Idéia, ser eliminado. Essa coragem somente em um gênio é mérito; e uma certa *ousadia* na expressão e em geral muito desvio da regra comum fica bem a ele, mas não é, de modo nenhum, digna de imitação, e permanece sempre em si um defeito, que é preciso procurar eliminar, mas quanto ao qual o gênio é como que privilegiado, pois o inimitável de seu arrojo espiritual padeceria com a timidez cautelosa. O *maneirismo* é uma outra espécie de macaqueação, ou seja, a da mera *peculiaridade* (originalidade) em geral, para afastar-se o mais possível de imitadores, sem no entanto possuir o talento de, ao fazê-lo, ser ao mesmo tempo *modelar.* — Decerto há dois *modos (modus),* em geral, da composição de seus pensamentos da apresentação, dos quais um se chama *maneira (modus aestheticus),* o outro *método (modus logicus),* que se distinguem um do outro nisto: que o primeiro não tem outra justa-medida do que o *sentimento* da unidade na exposição, mas o outro segue nisso *princípios* determinados; para a bela-arte só vale, portanto, o primeiro. Só que *maneirista* se chama um produto artístico somente quando a apresentação de sua Idéia, nele, *visa* à singularidade e não é tornada adequada à Idéia. O brilhante (precioso), o rebuscado e afetado, somente para distinguir-se do comum (mas sem espírito), são semelhantes à atitude daqueles, de quem se diz, que gostam de escutar a si mesmos ou que vão e vêm como se estivessem sobre um palco, para que os admirem embasbacados, o que sempre denuncia um incompetente.

§ 50. *Da vinculação do gosto com o gênio em produtos da bela-arte*

Se a questão é o que importa mais em coisas da bela-arte, se mostrar-se nelas gênio, ou se gosto, isso é o mesmo que se fosse perguntado se nelas importa mais a imaginação do que o Juízo. Ora, como uma arte, quanto ao primeiro, é denominada antes uma arte *rica em espírito,* mas somente quanto ao segundo merece ser dominada uma *bela*-arte; então este último, pelo menos como condição imprescindível *(conditio sine qua non),* é o principal que se tem de ver o julga-

[33] A: seria eliminado.

mento da arte como bela-arte. Em vista da beleza, não é necessário ser rico e original em Idéias, quanto, antes,[34] a adequação daquela imaginação em sua liberdade à legalidade do entendimento. Pois toda riqueza da primeira, em sua liberdade sem lei, nada produz além de insensatez; o Juízo, em contrapartida,[35] é a faculdade de torná-la adequada ao entendimento.

O gosto é, assim como o Juízo em geral, a disciplina (ou cultivo) do gênio, corta-lhe muito as asas, torna-o educado ou polido; ao mesmo tempo, porém, dá a este uma direção, por onde e até onde ele deve estender-se, para permanecer conforme a fins; e, na medida em que introduz clareza e ordem na plenitude de pensamento, torna as Idéias estáveis, suscetíveis de uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo também universal, de serem seguidas por outros e de uma cultura sempre em progresso. Se, pois, no conflito de ambas as propriedades em um produto, algo deve ser sacrificado, isso teria antes de ocorrer do lado do gênio: e o Juízo, que em coisas da bela-arte profere a sentença a partir de princípios próprios, permitirá antes fazer dano à liberdade e à riqueza da imaginação, do que ao entendimento.

Para a bela-arte, pois, seriam requisitos *imaginação, entendimento, espírito e gosto.*[36]

§ 51. *Divisão das belas-artes*

Pode-se em geral denominar beleza (quer seja beleza natural ou artística) a *expressão* de Idéias estéticas; só que na bela-arte essa Idéia tem de ser ocasionada por um conceito do objeto, mas na bela natureza a mera reflexão sobre uma intuição dada, sem conceito daquilo que o objeto deve ser, é suficiente para despertar e comunicar a Idéia, da qual aquele objeto é considerado como a *expressão.*

Se, portanto, queremos dividir as belas-artes, não podemos escolher, pelo menos como tentativa, nenhum princípio mais cômodo do que a analogia da arte com o modo de expressão de que os homens se servem no falar, para, tão perfeitamente quanto possível, comunicarem-se entre si, isto é, não meramente segundo seus conceitos, mas também segundo sensações.[37] — Este consiste na *palavra,* no *gesto* e no *som* (articulação, gesticulação e modulação). Somente a vinculação desses três modos de expressão constitui a comunicação completa daquele que fala. Pois, com isso, pensamento, intuição e sensação são transmitidos aos outros, a um só tempo e unificados.

Há, pois, somente três espécies de belas-artes: as *elocutivas,* as *figurativas* e a arte,[38] do *jogo das sensações* (como impressões externas dos sentidos). Poder-

[34] A e B: Ser rico e original em idéias não é tão necessário em vista da beleza, mas sim.

[35] A e B: porém.

[36] As três primeiras faculdades só adquirem sua *unificação* através da quarta. *Hume,* em sua História, dá a entender aos ingleses que, embora em suas obras eles não fiquem atrás de nenhum povo do mundo quanto às provas das três primeiras faculdades, consideradas *à parte,* naquilo que as unifica eles teriam de ficar atrás de seus vizinhos, os franceses. (N. do A.)

[37] O leitor não julgará este esboço de uma divisão possível das belas-artes como uma teoria visada. É somente uma das muitas tentativas que ainda se podem e devem fazer. (N. do A.)

[38] A: e as.

se-ia fazer essa divisão também dicotomicamente, de tal modo que a bela-arte seria dividida na da expressão dos pensamentos, ou das intuições e estas[39] por sua vez, meramente segundo sua forma, ou segundo sua[40] matéria (da sensação). Só que nesse caso pareceria demasiado abstrata e não tão adequada aos conceitos comuns.

1) As artes *elocutivas* são: *eloqüência e arte poética. Eloqüência* é a arte de desempenhar um ofício do entendimento como um livre jogo da imaginação; *arte poética,* de executar um livre jogo da imaginação como um ofício do entendimento.

O *orador* portanto, anuncia um ofício e o executa como se fosse meramente um *jogo* com Idéias, para entreter os ouvintes.[41] O *poeta* anuncia meramente um *jogo* de entretenimento com Idéias, mas disso advém tanto para o entendimento como se ele tivesse tido meramente a intenção de desempenhar o ofício deste. A vinculação e harmonia de ambas as faculdades-de-conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, que decerto não podem dispensar[42] uma à outra, mas no entanto também não podem, sem coação e dano recíproco, unificar-se perfeitamente, tem de ser não intencional e parecer adaptar-se assim por si; senão não seria *bela*-arte. Por isso, tudo o que é procurado e penoso tem de ser evitado nela; pois bela-arte tem de ser arte livre em dupla significação: não só que ela não seja ofício remunerado, um trabalho, cuja grandeza possa, segundo um critério determinado, ser julgada, imposta ou paga; mas também que a mente, por certo, se ocupe, mas, ao fazê-lo, no entanto, sem ter em vista um outro fim (independentemente de remuneração), se sinta satisfeita e desperta.

O orador dá, portanto, algo que ele não promete, ou seja, um jogo de entretenimento da imaginação; mas também deixa de cumprir algo que promete e que no entanto é seu ofício anunciado, a saber, ocupar o entendimento conforme a um fim. O poeta, em contrapartida, promete pouco e anuncia um mero jogo com Idéias, mas desempenha algo que é digno de um ofício, a saber, proporcionar alimento ao entendimento e dar vida, por imaginação, a seus conceitos; portanto aquele, no fundo, fala menos, este, mais do que promete.[43]

2) As artes *figurativas* ou as da expressão para Idéias na *intuição sensível* (não por representações da mera imaginação, que são suscitadas por palavras) são, seja as da *verdade sensível,* ou da *aparência sensível.* A primeira chama-se *plástica,* a segunda, *pintura.* Ambas fazem de figuras no espaço a expressão para Idéias: aquela dá a conhecer figuras a dois sentidos, à vista e ao tato (embora a este último não em intenção de beleza), esta somente ao primeiro. A Idéia estética (arquétipo, imagem originária) está, para ambas, na imaginação, como fundamento; a figura, porém, que constitui a expressão da mesma (éctipo, cópia) é dada, seja em sua extensão corporal (como o próprio objeto existe) ou segundo o

[39] A e B: intuições; esta.
[40] Segundo sua: falta em A.
[41] B: espectadores.
[42] A e B: dispensam.
[43] Portanto aquele, no fundo, faz menos, este mais do que promete: adendo em B.

modo como ela se pinta no olho (segundo sua aparência em uma superfície); ou, o que é também o primeiro caso,[44] é feita condição para a reflexão, seja referência a um fim efetivo, ou somente a aparência do mesmo.

À *plástica,* como a primeira espécie de belas-artes figurativas, pertencem a *escultura* e a *arquitetura.* A *primeira* é aquela que expõe conceitos de coisas, assim como elas *poderiam existir na natureza,* corporalmente (no entanto, como bela-arte, em vista de finalidade estética); *a segunda* é a arte de expor conceitos de coisas, que *somente por arte* são possíveis e cuja forma não tem a natureza como fundamento-de-determinação, mas um fim arbitrário, com esse propósito, mas também, ao mesmo tempo, com finalidade estética. Nesta última um certo *uso* do objeto artístico é o principal, ao qual, como condição, as Idéias estéticas são restringidas. Na primeira, é a mera *expressão* de Idéias estéticas a intenção principal. Assim, estátuas de homens, deuses, animais, e coisas semelhantes, são da primeira espécie; mas templos, ou edificações suntuosas destinadas a reuniões públicas, ou mesmo residências, arcos de triunfo, colunas, cenotáfios, e coisas semelhantes, erigidos em comemoração, pertencem à *arquitetura.* Mesmo toda guarnição doméstica (o trabalho do marceneiro, e coisas utilitárias semelhantes) pode ser incluída nela:[45] porque a adequação do produto a um certo fim constitui o essencial de uma *obra-de-construção;* em contrapartida, uma mera *obra-de-figuração,* que é feita exclusivamente para a intuição e deve agradar por si mesma, é, como exposição corporal, bela imitação da natureza, mas em vista de Idéias estéticas; nas quais, pois, a *verdade sensível* não pode ir tão longe, a ponto de fazê-la deixar de aparecer como arte e produto do arbítrio.

A *arte pictórica,* como a segunda espécie de artes figurativas, que expõe a *aparência sensível* artisticamente vinculada com Idéias, eu dividiria na da bela *descrição* da *natureza,* e na da bela *composição* de seus *produtos.* A primeira seria a *pintura propriamente dita,* a segunda a *jardinagem ornamental.* Pois a primeira dá somente a aparência da extensão corporal; a segunda, decerto, a dá segundo a verdade, mas somente a aparência de[46] utilização e uso para fins outros do que meramente para o jogo da imaginação na contemplação de suas formas.[47] Esta última não é nada outro do que a decoração do solo com a mesma diversidade (relvas, flores, arbustos e árvores, mesmo águas, outeiros e vales) com

[44] B: mesmo que seja o primeiro caso.

[45] B: escolhida para ela.

[46] A: aparência de uma.

[47] Que a jardinagem ornamental possa ser considerada como uma espécie da arte pictórica, embora exponha corporalmente suas formas, parece estranho; mas como ela tira efetivamente suas *formas da natureza* (as árvores, arbustos, relvas e flores da floresta e do campo, pelo menos primitivamente), e nessa medida não é, como por exemplo a plástica, uma arte, e também não tem nenhum conceito do objeto e de seu fim (como por exemplo a arquitetura) como condição de sua composição, mas meramente o livre jogo da imaginação na contemplação; então, nessa medida, ela concorda com a pintura meramente estética, que não tem nenhum tema determinado (compõe ar, terra e água, com entretenimento, por luz e sombras). — De modo geral, o leitor considerará isto somente como uma tentativa de julgar a* vinculação das belas-artes sob um princípio, que desta vez deve ser o da expressão de Idéias estéticas (segundo a analogia** de uma linguagem), e não como divisão das mesmas considerada como decisiva. (N. do A.)

* A: da.

** B e C: disposição.

que a natureza o expõe à intuição, somente composta de outro modo e adequadamente a certas Idéias. A bela composição de coisas corporais, porém, é dada somente para o olho, como a pintura; o sentido do tato, porém,[48] não pode proporcionar nenhuma representação intuitiva de uma tal forma. Na pintura em sentido amplo eu contaria ainda a ornamentação dos aposentos com tapeçarias, adereços e todo belo mobiliário, que serve meramente para a *vista;* igualmente a arte da indumentária segundo o gosto (anéis, tabaqueiras, e assim por diante). Pois,[49] um canteiro de todo tipo de flores, um aposento com todo tipo de adornos (compreendido entre estes o luxo das damas), constituem, em uma festa suntuosa, uma espécie de pintura, a qual, como as propriamente assim chamadas (que não têm eventualmente a intenção de *ensinar* história ou conhecimento da natureza), está aí meramente para ser vista, a fim[50] de entreter a imaginação no livre jogo com Idéias e, sem fim determinado, ocupar[51] o Juízo estético. A confecção de todos esses enfeites pode sempre, mecanicamente, ser muito diferente e requerer artistas inteiramente diferentes; o juízo-de-gosto, no entanto,[52] sobre aquilo que nessa arte é belo, é determinado de um só modo, nesta medida: a saber, a julgar somente as formas (sem levar em conta um fim), tais como se oferecem ao olho, singularmente ou em sua composição, segundo o efeito que fazem sobre a imaginação. — Como, porém, a arte figurativa pode ser lançada à conta de gesticulação em uma língua (segundo a analogia), com isso legitima-se que o espírito do artista, por essas figuras, dá uma expressão corporal daquilo, que e como ele pensou, e faz a coisa mesma como que falar em mímica: um jogo muito habitual de nossa fantasia, que coloca sob coisas sem vida, em conformidade com sua forma, um espírito, que fala a partir delas.

3) A arte do *belo jogo das sensações* (que são engendradas do exterior), e que, mesmo assim, tem de poder ser universalmente comunicado, não pode tocar a nada outro, do que à proporção dos diferentes graus da disposição (tensão) do sentido, a que pertence a sensação, isto é, ao do mesmo; e, nessa significação ampla da palavra, pode ser dividida no jogo artístico das sensações[53] da audição e das da visão, portanto em *música* e *arte das cores.* — É digno de nota: que esses dois sentidos, além da receptividade para impressões, na medida em que requeridas para se obter por intermédio delas conceitos de objetos exteriores, são aptos a uma sensação particular, vinculada com eles, da qual não se pode bem decidir se tem o sentido ou a reflexão por fundamento; e que essa afectibilidade, no entanto, pode às vezes faltar, ainda que o sentido, de resto, no tocante a seu uso para conhecimento de objetos, não seja, de modo nenhum, falho, mas até mesmo especialmente fino. Isto é, não se pode dizer com certeza: se uma cor ou um tom (som) são meramente sensações agradáveis, ou em si já um belo jogo de sensa-

[48] A: a pintura, e o sentido do tato.
[49] A: diante); pois.
[50] A: ser vista e afim.
[51] A: ocupam.
[52] A: diferentes e, no entanto, o juízo-de-gosto.
[53] A: jogo artístico com o tom da sensação.

ções e, como tal, trazem [54] consigo uma satisfação face à forma no julgamento estético. Se se pensa na rapidez das vibrações da luz ou, na segunda espécie, nas do ar, que provavelmente ultrapassa de longe toda nossa faculdade de julgar imediatamente na percepção a proporções da divisão do tempo por elas, dever-se-ia acreditar que somente o *efeito* desses estremecimentos sobre a parte elástica de nosso corpo é sentido, mas a *divisão do tempo* por eles não é notada nem trazida a julgamento; portanto, com cores e sons vincula-se apenas agrado, não beleza de sua composição. Mas se se pensa, em contrapartida, *primeiramente,* aquilo que de matemático se pode dizer sobre a proporção dessas oscilações na música e seu julgamento, e se julga o contraste de cores, como é justo, segundo a analogia com esta última; e se, *em segundo lugar,* se trazem à deliberação [55] os exemplos, embora raros, de homens que com a melhor vista do mundo não puderam distinguir cores, e com a mais aguda audição não puderam distinguir sons, assim como, para aqueles que podem fazê-lo, e percepção de uma qualidade alterada (não meramente do grau da sensação) nas diferentes tensões sobre a escala de cores ou de sons, e, além disso, que [56] o número das mesmas é determinado para distinção *conceitual:* poderíamos ver-nos obrigados a considerar as sensações de ambos não como mera impressão sensível, mas como o efeito de um julgamento da forma no jogo de muitas sensações. Mas a distinção, que dá uma ou outra opinião no julgamento da música, só alteraria a definição nisto: ou a explicariam, como nós fizemos, como o *belo* jogo das sensações (pela audição), ou como sensações *agradáveis.* Somente segundo o primeiro modo de explicação a música será inteiramente representada como *bela*-arte, pelo segundo, porém, como arte *agradável* (pelo menos em parte).

§ 52. *Da vinculação das belas-artes em um e mesmo produto*

A eloqüência pode estar vinculada com uma exposição pictórica, tanto de seus sujeitos, quanto de objetos, em uma *peça teatral;* a poesia com a música, no *canto;* este, por sua vez, ao mesmo tempo com a exposição pictórica (teatral), em uma *ópera;* o jogo das sensações em uma música com o jogo das figuras, na *dança,* e assim por diante. Também pode a exposição do sublime, na medida em que pertence à bela-arte, numa *tragédia rimada,* num *poema didático,* num *oratório,* unificar-se com a beleza; e nessa vinculação a bela-arte é ainda mais artística; se, porém, é também mais bela (quando tantas espécies diferentes de satisfação se entrecruzam), disso, em alguns desses casos, pode-se duvidar. Contudo, em toda bela-arte, o essencial consiste na forma, que é final para a observação e o julgamento, onde o prazer é ao mesmo tempo cultura, e dispõe o espírito para Idéias, portanto o torna receptivo a vários prazeres e entretenimentos dessa ordem; não na matéria da sensação (o atrativo ou a emoção) onde importa meramente a fruição, que não deixa nada na Idéia, torna o espírito embotado, o objeto

[54] C: traz.
[55] À deliberação: falta em A.
[56] C: assim como.

cada vez mais [57] repulsivo e a mente, pela consciência de sua disposição contrária a fins no juízo da razão, insatisfeita consigo mesma e humorosa.

Se as belas-artes não são, de perto ou de longe, postas em vinculação com Idéias morais, as únicas que trazem consigo uma satisfação autônoma, então esse é seu destino último. Servem, nesse caso, somente para a distração, da qual precisa tanto mais aquele que se serve dela para expulsar a insatisfação da mente consigo mesma tornando-se ainda mais inútil e insatisfeito consigo mesmo. Em geral são as belezas da natureza as mais adequadas ao primeiro propósito, para quem cedo se habituou a observá-las, julgá-las e admirá-las.

§ 53. *Composição do valor estético das belas-artes entre si*

Entre todas, a *arte poética* (que deve quase inteiramente ao gênio sua origem, e é a que menos pode ser guiada por prescrição ou exemplo) ocupa o lugar mais alto. Ela amplia a mente, pondo a imaginação em liberdade e oferecendo, no interior dos limites de um conceito dado, entre a diversidade ilimitada de formas possíveis que concordam com este, aquela que liga a exposição do mesmo com uma plenitude de pensamentos, à qual nenhuma expressão verbal é plenamente adequada, e assim se elevando esteticamente às Idéias. Ela fortalece a mente, ao fazê-la sentir sua faculdade livre, espontânea e independente da determinação natural, de contemplar e julgar a natureza, como fenômeno, segundo perspectivas que esta não oferece por si, nem para o sentido nem para o sentimento, na experiência, e, portanto, para usá-la em vista e como que em esquema do supra-sensível. Ela joga com a aparência, que efetua ao bel-prazer, sem entretanto enganar com isso; pois declara sua própria ocupação como mero jogo, que, mesmo assim, pode ser usado com finalidade pelo entendimento e para seus ofícios. — A eloqüência, na medida em que por ela se entende a arte de persuadir, isto é, de ludibriar pela bela aparência (como *ars oratoria),* e não a mera habilidade de falar bem (eloqüência e estilo), é uma dialética, que da arte poética só empresta o tanto necessário para ganhar as mentes, para o orador e em seu proveito, antes do julgamento, e tirar-lhes a liberdade; não pode, pois, ser aconselhada nem para as barras do tribunal nem para os púlpitos. Pois, se se trata de leis civis, do direito de pessoas singulares ou [58] de ensinamento duradouro e determinação das mentes ao conhecimento correto e observação conscienciosa de seu dever, está abaixo da dignidade de tão importante ofício deixar ver sequer um vestígio da exuberância do engenho e da imaginação, mas ainda mais da arte de persuadir ou de predispor em proveito de alguém. Pois, [59] mesmo se às vezes ela pode ser aplicada para intenções em si mesmas legítimas e dignas de louvor, ela deve no entanto ser rejeitada, porque desse modo as máximas e sentimentos são subjetivamente corrompidos, ainda que o fato seja objetivamente legítimo: na medida em que não basta

[57] Cada vez mais: falta em A.
[58] A: e.
[59] A: em seu proveito, a qual.

fazer o que é justo, mas executá-lo [60] também unicamente pela razão de que [61] é justo. Também o mero conceito claro dessas espécies de assuntos humanos, vinculado com uma viva exposição do mesmo e sem infração das regras da eufonia da língua ou da decência da expressão para Idéias da razão (que, em seu conjunto, constituem a arte de falar bem), [62] já em si [63] tem suficiente influência sobre mentes humanas, para que [64] ainda fosse necessário instalar aqui as máquinas da persuasão; as quais, como podem, do mesmo modo, ser usadas para embelezamento ou ocultamento do vício e erro, não podem extirpar inteiramente a secreta suspeita de um ardil da arte. Na arte poética tudo ocorre com honradez e lealdade. Ela declara querer fazer um mero jogo de entretenimento com a imaginação, e aliás, segundo a forma, em concordância com leis do entendimento; e não deseja, pela exposição sensível, assaltar sorrateiramente o entendimento e envolvê-lo. [65]

Depois da arte poética, eu poria, *quando se trata de* [66] *atrativo e movimento da mente,* aquela que mais se aproxima dela entre as elocutivas e com ela pode também, muito naturalmente, ser unificada, ou seja, a *arte do som.* Pois, ainda que ela fale por puras sensações sem conceitos e portanto não deixe, como a poesia, algo para a meditação, move a mente de maneira mais diversa e, embora apenas transitoriamente, mais intimamente; é, porém, sem dúvida, mais fruição do que cultura (o jogo de pensamentos, que acessoriamente é suscitado por ela, é meramente o efeito de uma associação como que mecânica); e tem, julgada pela razão, menos valor do que qualquer outra das belas-artes. Por isso exige, como toda fruição, mudança mais freqüente e não suporta a repetição reiterada, sem causar fastio. O atrativo dela, que se deixa comunicar tão universalmente, parece repousar sobre isto: que toda expressão da linguagem tem em conexão consigo um som, que é adequado ao seu sentido; que esse som designa, mais ou menos, uma afecção daquele que fala e a produz também, reciprocamente, no ouvinte, que então suscita neste, inversamente, também a idéia que na linguagem é expri-

[60] A: executar isso.
[61] A: de que somente ele.
[62] (Que, em seu conjunto, constituem a arte de falar bem): falta em A.
[63] A: por si.
[64] A: humanas, sem que.
[65] Tenho de confessar: que um belo poema sempre produziu em mim um puro contentamento, enquanto a leitura do melhor discurso de um orador popular romano ou de um moderno orador do parlamento ou do púlpito sempre se misturou com o sentimento desagradável da desaprovação por uma arte insidiosa, que entende mover os homens como máquinas, em coisas importantes, a um juízo, que, na meditação tranqüila, deve perder todo peso junto a eles. Eloqüência e arte de bem falar (que constituem, juntas, a *retórica) pertencem* à bela-arte; mas a arte do orador *(ars oratoria),* como arte de servir-se das fraquezas dos homens para seus propósitos próprios (estes podem sempre ser tão bem intencionados, ou mesmo efetivamente bons, quanto quiserem), não é digna de nenhum *respeito.* Do mesmo modo, ela somente se elevou, tanto em Atenas quanto em Roma, à categoria mais alta, em um tempo em que o Estado se precipitava à sua ruína e o verdadeiro modo-de-pensamento patriótico estava extinto. Quem, ao lado de uma clara compreensão nos assuntos, tem a língua, segundo sua riqueza e pureza, em seu poder e, ao lado de uma imaginação fecunda, hábil para a exposição de suas idéias, é tomado de viva afeição pelo verdadeiro bem, é o *vir bonus dicendi peritus,* o homem bom, perito em dizer, tal como o queria *Cícero,* sem entretanto ter permanecido ele mesmo sempre fiel a esse ideal. (N. do A.)
[66] A: do.

mida com tal som; e que, assim como a modulação é como que uma linguagem universal da sensação, inteligível a todo homem, a arte do som a exerce por si só em todo seu impacto, a saber, como linguagem das afecções, e assim, segundo a lei da associação, comunica universalmente as Idéias estéticas com ela vinculadas de maneira natural; que, porém, porque aquelas idéias estéticas não são conceitos e pensamentos determinados, a forma da composição dessas sensações (harmonia e melodia) serve somente, em vez da forma de uma linguagem para exprimir, mediante uma disposição proporcionada das mesmas (a qual, porque nos sons repousa sobre a proporção do número das vibrações do ar ao mesmo tempo ou também sucessivamente, pode ser matematicamente trazida sob certas regras), a Idéia estética de um todo coerente de uma plenitude de pensamentos indizível, em conformidade com um certo tema, que constitui a afecção predominante na peça. Somente a essa forma matemática, embora não representada por conceitos determinados, se prende a satisfação, que a mera reflexão sobre uma tal multidão de sensações que se acompanham ou se sucedem entre si liga com esse jogo das mesmas, como condição, válida para todos, de sua beleza; e é somente segundo ela que o gosto pode atribuir-se um direito de se pronunciar de antemão sobre o juízo de todos.

Mas, no atrativo e no movimento da mente que a música produz, a matemática seguramente não tem a mínima participação, mas ela é apenas a condição imprescindível *(conditio sine qua non)* daquela proporção das impressões, tanto em sua vinculação quanto em sua mudança, pela qual se torna possível coligi-las e impedir que estas não destruam uma à outra, mas concordem para um contínuo movimento e vivificação da mente por afecções em consonância com elas e, com isso, para uma fruição agradável de si mesmo.

Se, em contrapartida, se aprecia o valor das belas-artes segundo a cultura que proporcionam à mente e se toma como critério a ampliação das faculdades que no Juízo têm de reunir-se para o conhecimento, então a música, entre todas as belas-artes, tem, nessa medida, o lugar inferior (assim como, entre aquelas que ao mesmo tempo são apreciadas segundo seu agrado, talvez o superior), porque meramente joga com sensações. As artes figurativas, pois, sob esse aspecto, a precedem de longe; pois, na medida em que põem a imaginação em um jogo livre e no entanto ao mesmo tempo adequado ao entendimento, fazem ao mesmo tempo um ofício, na medida em que instituem um produto que serve aos conceitos do entendimento como veículo duradouro e que se recomenda por si mesmo [67] para propiciar a unificação dos mesmos com a sensibilidade e, assim, como que a urbanidade dos poderes-de-conhecimento superiores. As duas espécies de arte seguem um andamento inteiramente diferente: a primeira de sensações a Idéias indeterminadas; a segunda espécie, porém, de Idéias determinadas a sensações. Estas últimas são de impressão *permanente,* as primeiras apenas de impressão *transitória.* A imaginação pode evocar aquelas e com elas entreter-se agradavelmente; estas, porém, ou se extinguem inteiramente ou, se são involutariamente

[67] AA: por eles mesmos.

repetidas pela imaginação, são para nós antes maçantes do que agradáveis. Além disso [68], prende-se à música uma certa falta de urbanidade, pois ela, principalmente conforme a índole de seus instrumentos, amplia sua influência além do que se lhe pede (à vizinhança), e assim como que se impõe, portanto faz dano à liberdade de outros, fora da sociedade musical; o que as artes que falam aos olhos não fazem, na medida em que basta desviar os olhos, se não se quer aceitar sua impressão. Ocorre aqui quase o mesmo que com o deleite por um odor que se espalha longe. Aquele que tira do bolso seu lenço perfumado, serve todos em torno de si e a seu lado contra a vontade destes, e os abriga, se quiserem respirar, ao mesmo tempo a fruir; por isso mesmo isso saiu de moda. [69] — Entre as artes figurativas eu daria à *pintura* a preferência; em parte, porque ela, como arte de desenho, está no fundamento de todas as demais artes figurativas; em parte, porque pode penetrar muito mais na região das Idéias e também ampliar mais o campo da intuição em conformidade com estas, do que é permitido a todas as demais.

§ 54. *Observação* [70]

Entre aquilo *que apraz meramente no julgamento* e aquilo que *contenta* (que apraz na sensação), há, como muitas vezes mostramos, uma diferença essencial. Este último é algo que não se pode, assim como o primeiro, atribuir a todos. Contentamento (ainda que a causa do mesmo esteja em Idéias) parece, toda vez, consistir em um sentimento de incremento da totalidade da vida do homem, portanto também do bem-estar corporal, isto é, da saúde; de tal modo que Epicuro, que pretendia que todo contentamento, no fundo, fosse sensação corporal, nessa medida talvez não deixasse de ter razão, e apenas entendeu mal a si mesmo, quando incluiu a satisfação intelectual e mesmo prática entre os contentamentos. Quando se tem diante dos olhos esta última diferença, é possível explicar como um contentamento pode até mesmo desprazer àquele que o sente (como a alegria de um homem necessitado, mas bem pensante, pela herança de seu pai, que o amava mas era avarento), ou como uma profunda dor pode contudo aprazer àquele que a padece (a tristeza de uma viúva pela morte de seu marido cheio de méritos), ou como um contentamento pode, além do mais, aprazer (como o contentamento com ciências que praticamos) ou uma dor (por exemplo, ódio, inveja e desejo de vingança) pode, ainda, por cima, nos desprazer. A satisfação ou insatisfação repousa aqui sobre a razão, e é o mesmo que *aprovação* ou *desapro-*

[68] Desde: "Além disso," — até "saiu de moda"; assim como a nota: "Aqueles que recomendaram" — falta em A.

[69] Aqueles que recomendaram para os exercícios de devoção caseiros também o canto de cânticos espirituais, não pensaram que impunham* ao público um grande incômodo com tal devoção *ruidosa* (por isso mesmo comumente farisaica), ao forçarem a vizinhança, seja a cantar junto, ou a desistir do curso de seus pensamentos. (N. do A.)

* A e B: impõem.

[70] § 54.: falta em A e B; correção de Hartenstein.

vação; contentamento e dor, porém, só podem repousar sobre o sentimento ou a perspectiva de um possível (por qualquer razão que seja)[71] *bem* ou *mal-estar.*

Todo livre jogo cambiante das sensações (que não tem por fundamento nenhuma intenção) contenta; porque propicia o sentimento da saúde; ora, podemos, no julgamento racional, ter, relativamente a seu objeto ou mesmo a esse contentamento, uma satisfação ou não; e esse contentamento pode aumentar até a afecção, ainda que não tomemos pelo objeto nenhum interesse, pelo menos nenhum interesse tal, que fosse proporcional ao grau desta última. Podemos dividi-lo em *jogo de sorte, jogo de sons* e *jogo de pensamentos.* O primeiro requer um *interesse,* seja da vaidade ou da cobiça, que porém está longe de ser tão grande quanto o interesse[72] pelo modo como procuramos proporcioná-lo a nós; o *segundo* meramente a mudança das sensações, cada uma das quais tem sua referência à afecção, mas sem o grau de uma afecção, e suscita Idéias estéticas; o *terceiro* provém meramente da mudança das representações, no Juízo, pelo qual, decerto, não é engendrado nenhum pensamento que trouxesse consigo algum interesse, mas no entanto a mente é vivificada.

Quanto contentamento devem proporcionar os jogos, sem que fosse necessário colocar intenção interessada em seu fundamento, mostram-no todos os nossos saraus sociais; pois sem jogo quase ninguém pode entreter-se. Mas as afecções da esperança, do medo, da alegria, da cólera, do escárnio, entram em jogo, na medida em que a cada instante mudam seus papéis[73] e são tão vivas que através delas, como uma moção interna, a inteira função vital no corpo parece ser propiciada, como o demonstra um entusiasmo da mente engedrado por elas, embora nada tenha sido ganho nem aprendido. Mas como o jogo de sorte não é um belo jogo, vamos deixá-lo de lado aqui. Em contrapartida,[74] música e matéria para o riso são duas espécies do jogo com Idéias estéticas, ou mesmo com representações do entendimento, pelas quais, no fim, nada é pensado, e que meramente por sua mudança, e no entanto[75] vivamente, podem contentar; pelo que, elas dão a conhecer bastante claramente que a vivificação em ambas é meramente corporal, ainda que seja suscitada por Idéias na mente, e que o sentimento da saúde, por um movimento das vísceras correspondente àquele[76] jogo, constitui o inteiro contentamento, por mais louvado como fino e espiritual, de uma sociedade animada. Não é o julgamento da harmonia em sons ou ocorrências de espírito, que, *com sua* beleza, serve apenas de veículo necessário, mas a função vital propiciada no corpo, a afecção que move as vísceras e o diafragma, em suma, o sentimento da saúde (que sem tal ocasião não pode ser sentida) que constituem o contentamento que se encontra em poder chegar ao corpo também através da alma e usar esta como médico daquele.

[71] A: por qualquer razão que seja (sem parênteses).
[72] Interesse: falta em A.
[73] Seus papéis: falta em A.
[74] A: Mas.
[75] E no entanto: falta em A.
[76] A: àquele seu.

Na música esse jogo vai da sensação do corpo a Idéias estéticas (dos objetos para afecções), destas, então, outra vez de volta, mas com força unificada, ao corpo. No gracejo (que, do mesmo modo que aquela, merece antes de ser contado como arte agradável do que como bela-arte), o jogo parte de pensamentos, que, em seu conjunto, na medida em que querem exprimir-se sensivelmente, ocupam também o corpo; e, na medida em que o entendimento, nessa exposição em que não encontra o esperado, subitamente se relaxa, sente-se o efeito desse relaxamento no corpo pela oscilação [77] dos órgãos, que propicia o restabelecimento de seu equilíbrio e tem sobre a saúde uma benéfica influência.

Em tudo o que deve suscitar um riso vivo, sacudido, tem de haver algo de contra-senso (em que, portanto, o entendimento em si não pode encontrar nenhuma satisfação). *O riso é uma afecção proveniente da súbita transformação de uma expectativa tensa em nada.* Justamente essa transformação, que para o entendimento com certeza não é regozijante, regozija no entanto indiretamente, por um instante, com muita vivacidade. Portanto, a causa deve consistir na influência da representação sobre o corpo e sua ação recíproca sobre a mente; e aliás não na medida em que a representação é objetivamente um objeto do contentamento [78] (pois como uma expectativa frustrada pode contentar?) mas meramente porque, como mero jogo das representações, produz um equilíbrio [79] das forças vitais do corpo.

Quando alguém conta: que[80] um índio, que na mesa de um inglês em Surate viu abrirem uma garrafa de cerveja e toda essa bebida, convertida em espuma, sair à força, demonstrava com muitas exclamações sua grande admiração e,[81] à pergunta do inglês: O que há aqui que tanto admira? respondeu: Não me admiro de que saia, mas de como puderam metê-la aí dentro. Nós rimos, e isso nos produz um prazer cordial: não porque eventualmente nos achemos mais espertos do que esse ignorante ou senão por algo de satisfatório que o entendimento nos fizesse notar aqui; mas nossa expectativa estava tensa, e subitamente desaparece em nada. Ou quando o herdeiro de um rico parente quer organizar muito solenemente seu cortejo fúnebre, mas[82] se queixa de que isso não lhe sai bem; pois (diz ele): Quando mais dinheiro dou a meus carpidores para parecerem aflitos, mais eles parecem alegres; nós rimos alto, e o fundamento está em que uma expectativa subitamente se transforma em nada. É preciso notar bem: que não é no contrário positivo[83] de um objeto esperado — pois isso é sempre algo, e pode muitas vezes[84] afligir — mas em nada que ela tem de se transformar. Pois quando alguém, com a narração de uma história, suscita em nós grande expectativa, e na conclusão vemos logo sua inverdade, isso nos provoca insatisfação; como, por

[77] A: oscilações.
[78] A: contentamento, como por exemplo em alguém que recebe notícia de um grande ganho comercial.
[79] A: produz um jogo.
[80] A: que, quando.
[81] E: falta em A.
[82] A: e.
[83] Positivo: falta em A.
[84] A: às vezes.

exemplo, a de pessoas que, diante de[85] grande desgosto, teriam ficado de cabelos brancos em uma só noite. Em contrapartida, quando, como réplica a uma tal narração, um outro folgazão narra muito circunstanciadamente o desgosto de um comerciante que, voltando das Índias para a Europa com toda sua fortuna em mercadorias, em uma pesada tempestade foi obrigado a lançar tudo ao mar, e se desgostou a tal ponto que, por isso, nessa mesma noite, sua *peruca* ficou branca; nós rimos, e isso nos provoca contentamento, porque fazemos de nosso próprio engano quanto a um objeto de resto indiferente para nós, ou, antes, da idéia que perseguimos, como que uma bola, que ainda por algum tempo jogamos para lá e para cá, enquanto nosso intento é meramente agarrá-la e fixá-la. Aqui, não é o desconcerto de um mentiroso ou de um parvo que desperta o contentamento: pois mesmo por si esta última história, narrada com pretensa seriedade, poria uma sociedade em um alegre riso; e aquele, habitualmente, nem sequer seria digno de atenção.[86]

Digno de nota é que, em todos esses casos, a brincadeira tem de conter em si algo que por um instante pode enganar; por isso, quando a aparência se desfaz em nada, a mente o reconsidera, para tentá-lo ainda uma vez, e assim, pela tensão e distensão que se seguem rapidamente uma à outra, ela é arremessada para diante e para trás e posta em vacilação; que, porque a retirada daquilo que, por assim dizer, estirava a corda, ocorreu subitamente (não por um relaxamento gradativo), tem de causar um movimento da mente e, em harmonia com este, um movimento[87] interior do corpo, que involuntariamente perdura, e produz cansaço, mas também divertimento (os efeitos de uma moção proveitosa à saúde).[88]

Pois, se se admite que com todos os nossos pensamentos está vinculado harmoniosamente algum movimento nos órgãos do corpo, então se compreenderá bastante bem como àquela colocação súbita da mente ora em um, ora em outro ponto-de-vista, para considerar seu objeto, pode corresponder uma recíproca tensão e liberação das partes elásticas de nossas vísceras, que se comunica ao diafragma (igual àquela que sentem pessoas que têm cócegas): nisso o pulmão expulsa[89] o ar em expirações que se sucedem rapidamente e assim efetua um movimento propício à saúde, o qual somente, e não aquilo que se passa na mente, é a causa própria do contentamento com um pensamento que no fundo nada representa. — Voltaire dizia que o céu nos deu, como contrapeso às muitas fadigas da vida, duas coisas: a *esperança* e o *sono*.[90] Ele teria podido acrescentar ainda o *riso;* se simplesmente os meios para suscitá-lo em pessoas razoáveis estivessem tão facilmente à mão, e o engenho ou a originalidade de humor que são requeridos para isso[91] não fossem tão raros quanto é[92] freqüente o talento de

[85] A: por.
[86] A: nem sequer valeria a pena *(Mühe* em lugar de *Aufmerksamkeit).*
[87] Movimento: falta em A.
[88] A: os efeitos de uma moção proveitosa à saúde (sem parênteses).
[89] A: de nossas vísceras, à qual (igual àquela que sentem as pessoas que têm cócegas) expulsa.
[90] Voltaire, *Henriade,* canto 7.º: "L'un est le doux sommeil, et l'autre l'espérance". (N. do T.)
[91] A: engenho ou originalidade de humor que é requerido para isso.
[92] É: falta em A.

escrever *quebrando a cabeça,* como os sonhadores místicos, *arriscando o pescoço,* como os gênios, ou *destroçando o coração,*[93] como os romancistas sentimentais (ou mesmo moralistas dessa espécie).

Pode-se muito bem, portanto, ao que me parece, conceder a Epicuro: que todo o contentamento, mesmo se for ocasionado por conceitos, que despertam Idéias estéticas, seja sensação *animal,* isto é, corporal; sem com isso causar o mínimo dano ao sentimento *espiritual* do respeito por *Idéias morais,* que não é um contentamento, mas uma auto-apreciação (da humanidade em nós), que nos eleva acima da necessidade deste, e nem sequer ao sentimento menos nobre do *gosto.*

Algo composto de ambos encontra-se na *ingenuidade,* que é a irrupção da honestidade originariamente natural à humanidade contra a arte de simulação que se tornou uma outra natureza. Rimos da simplicidade, que ainda não entende de se simular; e alegramo-nos, no entanto, com a simplicidade da natureza, que aqui vira no avesso aquela arte. Esperava-se pelo costume cotidiano da expressão artificiosa, visando cautelosamente a bela aparência; e vejam! é uma natureza inocente, não corrompida, que absolutamente não se esperava encontrar e que aquele que a deixou transparecer também não tinha a intenção de desnudar. O fato de que a bela, mas falsa aparência, que habitualmente em nosso Juízo significa muito, aqui subitamente é convertida em nada, de que, por assim dizer, o folgazão em nós mesmos é posto a nu, produz o movimento da mente segundo duas direções apostas, uma após a outra, que, ao mesmo tempo, abala sadiamente o corpo. Mas o fato de que algo, que é infitamente melhor do que todo costume admitido, a limpidez do modo de pensar (pelo menos a disposição para isso) ainda não se extinguiu inteiramente na natureza humana, mistura seriedade e veneração a esse jogo do Juízo. Mas, porque é apenas um fenômeno que se manifesta por pouco tempo[94] e a cortina da arte de simulação logo é fechada outra vez, junta-se a isso, ao mesmo tempo, um pesar, que é uma emoção da ternura que, como jogo, se deixa vincular muito bem com um tal riso cordial e, efetivamente, se vincula de hábito com ele e também, ao mesmo tempo, costuma compensar aquele que dá a matéria para isso, pelo embaraço de ainda não ser engenhoso segundo a maneira humana. — Uma arte, de ser *ingênuo,* é, por isso, uma contradição; somente representar a ingenuidade em uma personagem de ficção é bem possível, embora também rara, arte. Com a ingenuidade não deve ser confundida a simplicidade de coração aberto, que não falsifica a natureza unicamente porque não entende o que seja a arte do trato social.

Entre aquilo que é divertido, aparentado de perto com o contentamento pelo riso, e pertencente à originalidade do espírito, pode-se contar também a maneira

[93] Há aqui, em alemão, um jogo de palavras, para o qual é difícil encontrar equivalente, entre *kopfbrechend, halsbrechend* e *herzbrechend. Kopfbrechen* não se refere propriamente ao português "quebra-cabeça" (problema complicado), mas, aproximadamente, àquilo que em gíria moderna se diz "fundir a cuca"; do mesmo modo, nem sempre é usado como pejorativo: é assim que o próprio Kant, em oposição justamente ao "quebra-cabeça" *(Kopfverwirren)* da especulação escolástica, diz que este, com sua complicação, é destinado a ensurdecer os escolásticos à "voz celeste da lei moral", que lhes custaria um *Kopfbrechen:* "quebram a cabeça para não fundir a cuca" (*Crítica da razão prática,* § 8., escólio II). *Halsbrechend* refere-se a uma atividade arriscada; sugere as "acrobacias" do gênio. (N. do T.)

[94] A: um fenômeno de curto tempo.

humorística. Humor, no bom sentido, significa, com efeito, o talento de poder, arbitrariamente, colocar-se em uma certa disposição mental, em que todas as coisas são julgadas de modo inteiramente outro do que habitualmente (e até mesmo inversamente), e no entanto em conformidade com certos princípios racionais em uma tal disposição mental. Quem é involuntariamente sujeito a tais alterações chama-se[95] *humoroso;* mas quem é capaz de assumi-las arbitrariamente e com finalidade (em vista de uma exposição viva mediante um contraste que suscita o riso), este chama-se *humorista,* e sua obra, *humorística.* Essa maneira, entretanto, pertence mais à arte agradável do que à bela-arte, porque o objeto desta última tem sempre de mostrar em si alguma dignidade, e por isso requer uma certa seriedade na exposição, assim como o gosto no julgamento.

[95] A: é.

A RELIGIÃO DENTRO DOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO*

Tradução de **Tania Maria Bernkopf**

* Traduzido do original alemão: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* Königsberg, 1793.

PRIMEIRA PARTE DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

DA INERÊNCIA DO MAU PRINCÍPIO AO LADO DO BOM OU SOBRE O MAL RADICAL NA NATUREZA HUMANA

Que o mundo vai de mal a pior é uma queixa tão velha como a história, ou mesmo como a velha arte poética, tão velha quanto a mais velha entre todas as poesias, a religião dos sacerdotes. Todas deixam o mundo começar, da mesma maneira, a partir do bem: da época áurea, da vida no paraíso, ou de uma ainda mais feliz em comunidade com seres divinos. Mas esta felicidade deixam desaparecer em breve como um sonho; e apressam, então, a decadência para o mal (o moral, com o qual o físico anda sempre em pares iguais) com uma queda acelerada: [1] tanto que agora (este agora é tão velho quanto a história) vivemos na última época, em que o último dia e a ruína do mundo se aproximam, e em algumas regiões do Industão o juiz do mundo e destruidor *Ruttren* (também chamado *Siba* ou *Siwen)* é agora louvado como Deus poderoso, depois que o amparo do mundo *Wischnu,* cansado, renunciou a seu cargo, depois de séculos, cargo este que assumira em lugar do criador do mundo *Brahma.*

Mais nova, mas não tão difundida, é a opinião heróica contrária, que só encontrou um lugar entre os filósofos e, em nossa época, principalmente entre os pedagogos: que o mundo, ininterruptamente, move-se justamente na direção contrária, a saber, do mal para o melhor (apesar de imperceptivelmente), que pelo menos a disposição para isto é encontrada na natureza humana. Mas esta opinião não tiraram certamente da experiência, quando se fala do *moralmente* bom ou mau (não da civilização); pois aí fala a história de todos os tempos contra ela; porém é, decerto, um pressuposto benévolo dos moralistas, de Sêneca a Rousseau, para estimular o cultivo infatigável do germe, que talvez esteja em nós, para o bem, se para isso se pudesse contar com uma base natural no homem. A isso se acrescentaria ainda: que, como devemos considerar o homem (como ele comumente é concebido) por natureza sadio, segundo o corpo, não há uma causa para não considerá-lo, segundo a alma, também por natureza sadio e bom. Que a própria natureza nos ajude a formar em nós esta disposição moral para o bem. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat,*[2] diz Sêneca.

[1] Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitisiorem (Horácio)*. (N. do A.)

* A era de nossos pais, pior que a de nossos avós, fez mais perversos a nós, que em breve teremos filhos muito mais depravados. (N. do E.)

[2] Sofremos de males curáveis e, se quisermos curar-nos, a natureza nos ajuda, pois fomos criados para o bem. (N. do E.)

Mas porque poderia muito bem acontecer que nos tivéssemos enganado na experiência dada a ambos, surge então a pergunta: não seria pelo menos um meio-termo possível, a saber, não poderia ser o homem em seu gênero nem bom, nem mau, ou, em todo caso, tanto um como o outro, em parte bom, em parte mau? — Não se diz, porém, que um homem é mau porque pratica ações más (contrárias à lei), mas porque elas são de tal maneira constituídas que deixam entrever máximas más nele existentes. Ora, podem-se notar ações contrárias à lei pela experiência, também (pelo menos em si mesmas), que são conscientemente ilegais; mas não podemos observar as máximas, nem mesmo em si mesmas, nem, por conseguinte, fundar com segurança na experiência o juízo de ser réu um homem mau. Dever-se-ia, portanto, deduzir de algumas, ou melhor, de uma única má ação consciente, *a priori* a respeito de uma máxima fundamentalmente má e a partir desta a respeito de um fundamento, inerente ao sujeito em geral, de todas as máximas moralmente más, fundamento este que por sua vez é máxima, a fim de chamar um homem de mau.

Mas para não se tropeçar imediatamente na expressão *natureza,* a qual, se devesse significar (como o faz comumente) o contrário do fundamento das ações a partir da *liberdade,* estaria justamente em contradição com os predicados *moralmente* bom ou mau; é então de se notar que aqui se entende sob natureza do homem apenas o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que antecede todo ato que cai nos sentidos; este fundamento pode estar onde quiser. Mas este fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato da liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio [3] do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem ou o mal nele poderiam ser qualificados de moral). Por conseguinte, o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto *determinante* do arbítrio por inclinação, nem num instinto natural, mas somente numa regra, que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima. Desta nada mais deve ser perguntado a respeito do fundamento subjetivo de sua aceitação no homem, nem tampouco a respeito das máximas opostas. Pois, se finalmente este fundamento não fosse mais uma máxima, mas um simples instinto natural, o uso da liberdade poderia agora remontar inteiramente a uma determinação por *coisas naturais,* o que, porém, a contradiz. Donde que quando dizemos: o homem é bom por natureza, ou que ele é mau por natureza, isto significa somente que ele contém um princípio primeiro [4] (insondável para nós) de aceitação de boas ou de aceitação de más máximas (contrárias à lei), e isto universalmente como homem,

[3] Embora o arbítrio *(Willkür)* tenha sempre o mesmo sentido, isto é, referindo-se ao homem é sempre livre, traduzimos este termo de acordo com o texto, às vezes com, às vezes sem o adjetivo. (N. do T.)

[4] Que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais seja insondável, podemos por enquanto perceber pelo fato de esta aceitação ser livre e o fundamento da mesma (porque, por exemplo, aceitei uma máxima má e não, muito antes, uma boa) não deve ser procurado no motivo da natureza, mas sempre numa máxima; e como isto também deve ter seu fundamento e que fora da máxima não se deve, nem se pode indicar qualquer *fundamento de determinação* do livre arbítrio, é-se sempre reenviado mais longe, até ao infinito, na série dos fundamentos de determinação subjetivos, sem poder chegar ao primeiro fundamento. (N. do A.)

por conseguinte, de maneira que expressa por ela também o caráter de sua espécie. Diremos, pois, de um destes caracteres (da distinção do homem de outros entes racionais possíveis): é inato a ele; mas nos resignaremos sempre ao fato de que não é a natureza a culpada (se ele é mau), nem tem o mérito (se ele é bom), mas que o próprio homem é o autor disto. Mas, como o primeiro fundamento da aceitação de nossas máximas, que deve, por sua vez, estar sempre no livre arbítrio, não pode ser um fato que poderia ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como o subjetivo primeiro princípio da aceitação desta ou daquela máxima, com vistas à lei moral) é inato apenas *no* sentido, que o põe como fundamento antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (da primeira juventude remontando ao nascimento), e que é representado como existente no homem desde seu nascimento e não que o nascimento seja justamente a causa disto.

Observação

O conflito das duas hipóteses apresentadas tem como fundamento uma proposição disjuntiva: *o homem é* (por natureza) *moralmente bom ou moralmente mau.* Mas é fácil a cada um perguntar se esta disjunção é exata e se alguém não poderia afirmar que o homem, por natureza, não é nenhuma destas duas coisas, um outro, porém: ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, em algumas partes bom, em outras mau. A experiência parece comprovar este meio-termo entre os dois extremos.

Entretanto, importa muito à doutrina dos costumes em geral não concordar com nenhum meio-termo moral, nem em ações *(adiaphora),* nem em caracteres humanos, dentro da medida do possível; porque em tal ambigüidade todas as máximas correm o risco de perder sua determinação e solidez. Comumente denominamos aqueles que estão vinculados a esta severa maneira de pensar (denominação que deve exprimir uma censura, mas que na verdade é um elogio): *rigoristas;* quanto a seus antípodas, podemos denominar *latudinários.* Estes são, pois, ou latudinários da neutralidade, e podem ser denominados *indiferentistas,* ou da coalizão, e podem ser denominados *sincretistas.* [5]

[5] Se o bem = a, o que se lhe opõe contraditoriamente é o não-bem. Este é, pois, o resultado da simples carência de um fundamento do bem = 0, ou de um fundamento positivo de seu contrário = -a. No último caso, o não-bem pode chamar-se mal positivo. (Com vistas ao prazer e à dor, existe um meio-termo, assim que o prazer = a, a dor = -a e o estado, onde nenhum dos dois é encontrado, a indiferença, = 0.) Ora, se a lei moral em nós não fosse um motivo do arbítrio, então seria (harmonia do arbítrio com a lei) = a, o não-bem = 0, isto é, porém, a mera conseqüência da falta de um motivo moral = a x 0. Ora, há em nós um motivo = a; conseqüentemente, a falta de acordo do arbítrio com o mesmo (=0) não é possível senão como conseqüência duma determinação, em realidade contrária, do arbítrio, isto é, uma *repugnância* da mesma = -a, isto é, somente por um mau arbítrio; entre uma boa e uma má intenção (princípio interno das máximas), segundo a qual também deve ser julgada a moralidade da ação, não há meio-termo. * Uma ação moralmente indiferente *(adiaphoron morale)* seria meramente uma ação resultante de leis naturais, que não estão em qualquer relação com a lei moral, como lei da liberdade, enquanto não é um fato e em relação *a si não acontece*, nem é necessária, nem como *mandamento,* nem como *proibição,* nem mesmo como *permissão (autorização* legal). (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

A resposta à questão precedente, segundo a maneira rigorista de decidir, [6] funda-se na observação importante para a moral: a liberdade do arbítrio é de uma constituição tão particular que ela não pode ser determinada à ação por nenhum motivo, *a menos que o homem a tenha admitido em sua máxima* (tornando-a para si regra universal, segundo a qualquer comportar-se); só assim pode um motivo, seja ele qual for, coexistir com a absoluta espontaneidade do arbítrio (da liberdade). Somente a lei moral é motivo para si mesma no julgamento da razão, e quem fizer dela sua máxima é *moralmente* bom. Mas se a lei não determina o arbítrio de alguém com vistas a uma ação que se relacione com esta lei, então deve um motivo contrário a ele ter influência sobre *seu* arbítrio; e como isto só pode acontecer pelo pressuposto de o homem admitir este motivo (por conseguinte, também o desvio da lei moral) em sua máxima (em tal caso ele é um homem mau), sua intenção com vistas à lei moral não é nunca indiferente (jamais nenhum dos dois, nem bom, nem mau).

Mas ele tampouco pode ser em algumas partes moralmente bom e noutras ao mesmo tempo mau. Pois, se ele é uma parte bom, então admitiu em sua máxima a lei moral; se fosse ao mesmo tempo numa outra parte mau, como a lei moral do seguimento do dever em geral é uma única e universal, seria universal a máxima com ela relacionada, mas ao mesmo tempo apenas uma máxima particular, o que se contradiz. [7]

[6] O Professor Schiller julga desfavoravelmente em sua dissertação redigida magistralmente *(Thalia,* 1793, 3.ª parte) sobre a *graça* e a *dignidade* na moral desta maneira de representação da amabilidade, como que comportando uma mentalidade de cartuxo; todavia não posso, no momento em que estamos de acordo sobre os princípios mais importantes, admitir um desacordo quanto a isto. — Concordo com prazer que ao *conceito de dever* não posso associar nenhuma *graça,* justamente por sua dignidade. Pois ele contém uma obrigação incondicional, com a qual a graça está diretamente em oposição. A majestade da lei (semelhante à de Sinai) inspira o respeito (não medo que repulsa, nem charme que convida à familiaridade) que excita a *consideração* do subordinado contra seu mestre e, neste caso, como este está em nós o *sentimento do sublime* de nossa própria determinação, o que nos entusiasma mais que toda a beleza. — A *virtude,* todavia, isto é, a intenção bem fundamentada, de cumprir exatamente seu dever e, em suas conseqüências igualmente *benfeitora,* mais do que tudo que podem produzir no mundo a natureza ou a arte; e a magnífica imagem da humanidade, apresentada nesta sua forma, tolera muito bem a corte das *graças,* que, porém, mantém-se respeitosamente à distância, quando se trata apenas da questão do dever. Todavia, se considerarmos as graciosas conseqüências que a virtude espalharia no mundo, se encontrasse em todo lugar acolhida, neste caso, a razão que dirige a moral coloca também no seu jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de ter domado os monstros é que Hércules torna-se Musaget, diante destes trabalhos suas boas irmãs recuam frementes. Estas companheiras de *Venus Urania* são cortesãs no cortejo da *Venus Dione,* tão logo se imiscuem no problema de determinação do dever e queiram dar os motivos para isto. — Ora, se perguntamos: de que espécie é a constituição *estética,* como o *temperamento da virtude, corajoso,* portanto, *alegre,* ou abatido pelo medo e desencorajada? Assim mal é necessária uma resposta. A última disposição servil do ânimo não pode nunca acontecer senão com um *ódio* secreto à lei e o coração alegre no seguimento de seu dever (não a comodidade em *reconhecimento* à mesma) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, mesmo na *devoção* que não consiste na mortificação que o pecador arrependido inflige a si mesmo (a qual é dúbia e comumente apenas reprovação interior por ter transgredido a regra de prudência), mas na firme resolução de fazê-lo melhor no futuro, encorajada pelos bons resultados, ela pode fazer nascer uma intenção alegre no ânimo, sem a qual não se sabe jamais se se *ganhou afeição* pelo bem, isto é, tê-lo aceito em sua máxima.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

[7] Os velhos filósofos morais, que esgotaram quase tudo o que pode ser dito a respeito da virtude, também nunca deixaram intocáveis as duas perguntas acima. A primeira expressaram assim: se a virtude deve ser aprendida (isto é, o homem é por natureza indiferente ao vício e à virtude)? A segunda era: se existe mais do

Possuir por natureza uma ou outra intenção como constituição inata não significa aqui que ela não possa ser adquirida pelo homem que a cultiva, isto é, que ele não seja o autor, mas que ela não é apenas adquirida no tempo (que o homem *é* um ou outro *desde sua juventude e sempre).* A intenção, isto é, o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas, só pode ser uma única e se refere universalmente a todo o uso da liberdade. Ela própria, entretanto, deve ter sido admitida por livre arbítrio, pois do contrário não poderia ter sido imputada. Desta aceitação não pode ser conhecido o fundamento subjetivo ou a causa (apesar de ser inevitável a sua busca; porque do contrário deveria ser produzida uma máxima, na qual fosse admitida esta intenção, que por sua vez também deve ter um fundamento). Como não podemos derivar esta intenção, ou melhor, seu fundamento supremo, de qualquer ato primeiro do arbítrio no tempo, então a denominamos uma constituição do arbítrio que vem a ele por natureza (apesar de ele, na verdade, estar fundado na liberdade). Que nos seja permitido entender por homem, do qual dizemos ser por natureza bom ou mau, não um indivíduo singular (pois que um poderia ser considerado bom e outro mau por natureza), mas toda a espécie, só pode ser demonstrado mais adiante, quando a investigação antropológica mostrar que os fundamentos que nos autorizam a atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são de tal modo constituídos que não há fundamento em excluir um homem, e vale, portanto, para a espécie.

I. Da disposição original para o bem na natureza humana

Podemos colocá-la, em relação a seu fim, muito bem em três classes, como elementos da determinação do homem:

1) a disposição do homem *à animalidade,* como ente *vivo;*

2) sua disposição à *humanidade,* como ente vivo e ao mesmo tempo *racional;*

3) à sua *personalidade,* como ente racional e ao mesmo tempo *responsável.*[8]

que uma virtude (por conseguinte, se não acontecia algo que fizesse do homem em parte virtuoso, em parte vicioso)? Ambas foram negadas por eles com rigorosa certeza e com razão, pois consideravam a virtude *em si* na idéia da razão (como o homem deve ser). Mas quando se quer julgar moralmente este ente moral, o homem, *no fenômeno,* isto é, como a experiência nos faz conhecê-lo, então ambas as perguntas apresentadas podem ser respondidas afirmativamente, pois aí ele não é julgado sobre a balança da razão pura (diante de um tribunal divino), mas segundo medidas empíricas (diante de um juiz humano). O que será ainda tratado a seguir. (N. do A.)

[8] Não se pode considerar esta disposição como contida no conceito da anterior, mas se deve considerá-la necessariamente uma disposição particular. Pois segue-se daí que um ente possui razão e de modo nenhum que esta contém um poder para determinar incondicionalmente arbítrio pela simples representação da qualificação de suas máximas para a legislação universal e, por conseqüência, para ser prática para si mesma: pelo menos tanto quanto podemos entender. O mais racional entre todos os entes do mundo poderia necessitar, entretanto, sempre de certos motivos, que vêm a ele dos objetos da inclinação, para determinar seu arbítrio, mas aplicar, além disso, a mais racional reflexão, bem como o que se refere à maior soma *de motivos* e também os meios, a fim de alcançar, assim, o objetivo determinado, sem nem sequer pressentir a possibilidade de algo como é a lei moral que ordena absolutamente o que se anuncia como o próprio, e mesmo supre-

1) A disposição para a *animalidade* no homem pode ser colocada sob o título geral de amor-próprio físico e meramente *mecânico,* isto de um que não exige razão. Esta é tripla: *em primeiro lugar,* para a conservação de si próprio; *em segundo lugar,* para a propagação da espécie pelo instinto sexual, e para a conservação do que é procurado por esta união; *em terceiro lugar,* para a comunidade com outros homens, isto é, o instinto de sociedade. — Nesta disposição, podem ser enxertados todos os tipos de vícios (mas não os que provêm espontaneamente daquela disposição como de uma raiz). Eles podem ser denominados vícios da grosseria da natureza e são chamados, no maior desvio do fim da natureza, vícios bestiais: a *gula,* a *volúpia* e a *anarquia selvagem* (em relação com os outros homens).

2) As disposições para a *humanidade* podem ser postas, na verdade, sob o título de amor-próprio físico, mas *comparativo* (para o que é necessária a razão); a saber, julgar-se feliz ou infeliz apenas pela comparação com os outros. Dele é que provém a inclinação *de se granjear um certo valor na opinião de outros;* originariamente, sem dúvida, somente um valor de *igualdade:* não conceder a ninguém superioridade, ligada a uma constante preocupação, que outros a ambicionem; donde resulta, pouco a pouco, uma ânsia injusta de adquiri-la para si por sobre os outros. — Sobre isto, a saber, sobre *ciúme* e *rivalidade,* podem ser enxertados os maiores vícios de hostilidades patentes e secretas contra todos que consideramos estranhos; estas inclinações não provêm, na realidade, espontaneamente da natureza como sua raiz, mas do temor que temos de que outros tentem adquirir sobre nós uma superioridade que nos é odiosa, inclinações estas que nos fazem procurar como medida de precaução, em razão da segurança, a superioridade sobre os outros, já que a natureza somente poderia precisar da idéia de tal rivalidade (que não exclui em si o amor recíproco) como motivo para a cultura. Os vícios, enxertados nesta inclinação, podem por isso ser chamados de vícios da *cultura,* denominados, no mais alto grau de maldade (já que são apenas a idéia de uma máxima do mal que ultrapassa a humanidade), vícios *diabólicos,* por exemplo, a *inveja,* a *ingratidão,* a *alegria proveniente do mal de outrem,* etc.

3) A disposição para a personalidade é a suscetibilidade ao respeito para com a lei moral, *como um motivo para si suficiente do arbítrio.* A suscetibilidade ao simples respeito para com a lei moral em nós seria o sentimento moral, o qual ainda constitui para si um fim da disposição da natureza, porém apenas enquanto motivo do arbítrio. Mas como este somente é possível ao ser admitido pelo livre arbítrio em sua máxima, assim é constituição de um tal arbítrio o bom caráter, o qual, como em geral todo caráter do livre arbítrio, é algo, que unicamente pode ser adquirido, para cuja possibilidade, entretanto, deve haver uma disposição em nossa natureza, sobre a qual não pode ser enxertado nada de mau. Não se pode denominar *disposição* para a *personalidade* só a idéia da lei moral com o respeito

mo, motivo. Se esta lei não estivesse dada em nós, não a produziríamos, como tal, por nenhuma sutileza da razão, nem a imporíamos ao arbítrio: e no entanto esta lei é a única coisa que nos torna conscientes da independência de nosso arbítrio da determinação por intermédio de todos os outros motivos (de nossa liberdade) e com isto, ao mesmo tempo, da capacidade de imputação de todas as nossas ações. (N. do A.)

inseparável dela; ela é a própria personalidade (a idéia de humanidade considerada de um ponto de vista totalmente intelectual). Mas como aceitamos este respeito para com o motivo em nossas máximas, parece que o fundamento subjetivo para isto é um acréscimo para a personalidade e merece por esta razão o nome de disposição em seu proveito.

Se considerarmos as três citadas disposições segundo as condições de sua possibilidade, encontraremos que *a primeira* não tem qualquer gênero de razão por raiz, que *a segunda,* é verdade, tem por raiz a razão prática, subordinada apenas a outros motivos, só *a terceira* tem como raiz a razão prática para si mesma, isto é, incondicionalmente legisladora. Todas estas disposições no homem não são apenas (negativamente) *boas* (não se opõem à lei moral), mas também disposição para o *bem* (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são *originais,* pois pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem, é verdade, pode precisar das duas primeiras inoportunamente, mas não pode exterminar nenhuma das mesmas. Sob disposição de um ente entendemos tanto as partes constituintes necessárias como as formas de sua conjunção para ser um tal ente. São *originais* se pertencem necessariamente à possibilidade de tal ente; mas *contingentes* se o ente fosse possível sem as mesmas. Deve-se ainda observar que não falamos aqui de outras disposições que não as que se relacionam imediatamente com o poder de apetição e com o uso do arbítrio.

II. Da propensão para o mal na natureza humana

Por propensão *(propensio)* entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, *concupiscentia),* enquanto contigente para a humanidade em geral.[9] Ela distingue-se de uma disposição por poder ser inata, mas não deve ser representada como tal, mas também como *adquirida* (quando é boa), ou (quando é má) como *contraída* pelo próprio homem. Trata-se aqui, porém, da propensão para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; ora, como ela não é possível senão como determinação do livre arbítrio e, por outro lado, este só pode ser julgado bom ou mau por suas máximas, deve consistir no fundamento subjetivo da possibilidade de desviar-se das máximas da lei moral e, se esta propensão deve ser admitida como universal para o homem (portanto,

[9] *Propensão* é, na verdade, apenas a *predisposição* para o desejo de um prazer que, quando o sujeito tiver feito a experiência disto, produz *inclinação* para tal. Assim, todos os homens rudes têm uma propensão às coisas embriagadoras; pois, apesar de muitos deles não conhecerem a embriaguez, e, portanto, não terem nenhum desejo pelas coisas que a provocam, é suficiente que os deixemos prová-las apenas uma vez para despertar neles um desejo difícil de ser exterminado. — Há ainda entre a propensão e a inclinação, a qual pressupõe um conhecimento com o objeto do desejo, o *instinto,* que é uma necessidade de fazer ou gozar algo, do qual ainda não se tem um conceito (como o impulso habilidoso nos animais, ou impulso sexual). A partir da inclinação há, finalmente, ainda um grau do poder do desejo, a *paixão* (não o *afeto,* pois este pertence ao sentimento do prazer e do desgosto), que é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesma.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

como caráter de sua espécie), será denominada propensão *natural* do homem para o mal. — Pode-se ainda acrescentar que a capacidade ou a incapacidade do arbítrio provenientes da propensão natural de aceitar a lei moral em sua máxima, ou não, podem ser chamadas de *bom ou mau coração.*

Podemos pensar em três diferentes graus da propensão. *Em primeiro lugar,* é a fraqueza do coração humano em seguir máximas adotadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; *em segundo lugar,* a propensão para a mistura de motivos imorais com morais (mesmo quando em boa intenção e sob o nome de máximas do bem), isto é, a *impureza; em terceiro lugar,,* a propensão para a aceitação de máximas más, isto é, *maldade* da natureza humana ou do coração humano.

Em primeiro lugar, a fragilidade *(fragilitas)* da natureza humana está expressa mesmo na queixa de um apóstolo: vontade é certo que tenho, mas falta a realização, isto é, acolho o bem (a lei) na máxima de meu arbítrio; mas este bem, que na idéia *(in thesi)* é objetivamente um motivo invencível, é subjetivamente *(in hypothesi),* quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação).

Em segundo lugar, a impureza *(impuritas, improbitas)* do coração humano consiste em que a máxima, segundo o objeto (seguimento intencional da lei), é sem dúvida boa e talvez até suficientemente enérgica para a execução, mas não moralmente pura, isto é, não como deveria ser, acolhendo em si mesma *só* a lei como *motivo suficiente,* mas necessita, na maior parte do tempo (talvez sempre), de outros motivos para determinar por eles o arbítrio com vistas do que o dever exige. Com outras palavras, as ações conformes ao dever não são executadas puramente por dever.

Em terceiro lugar, a maldade *(vitiositas, pravitas),* ou, se se preferir, a corrupção *(corruptio)* do coração humano, é a propensão do arbítrio para as máximas que coloquem os motivos da lei moral depois de outros (não morais). Pode também ser chamada de perversidade *(perversitas)* do coração humano, porque inverte a ordem moral com vistas aos motivos de um *livre* arbítrio, e, mesmo que assim possam ainda subsistir ações legalmente boas (legais), a maneira de pensar fica pervertida em sua raiz (no que se refere à intenção moral), e por esta razão o homem é designado mau.

Notar-se-á que a propensão para o mal é aqui atribuída ao homem, mesmo ao melhor (de acordo com as ações), o que deve acontecer se deve ser demonstrada a universalidade da propensão para o mal entre os homens, ou, o que aqui significa o mesmo, que o mal é entrelaçado à natureza humana.

Não há diferença (pelo menos não deve haver) entre um homem de bons costumes *(bene moratus)* e um homem moralmente bom *(moraliter bonus)* no que concerne à concordância das ações com a lei; só que num as ações não possuem sempre, talvez nunca, a lei por motivo único e supremo, enquanto que no outro o possuem *sempre.* Do primeiro pode-se dizer: ele segue a lei segundo a *letra* (isto é, no que se refere à ação, que a lei ordena); do segundo, entretanto: ele a observa segundo o *espírito* (o espírito da lei moral consiste unicamente no fato de esta lei

ser suficiente para o motivo). *O que não acontece a partir desta fé é pecado* (relativamente à maneira de pensar). Pois se outros motivos que a própria lei são necessários para determinar o arbítrio às ações *conformes à lei* (por exemplo, a ambição, o amor-próprio em geral, mesmo um instinto benevolente como a piedade), então é apenas contingente a concordância destas ações com esta lei, pois estas poderiam muito bem impelir à transgressão. A máxima segundo cuja bondade todo o valor moral da pessoa de ser apreciado é, por conseqüência, contrária à lei, e o homem, mesmo que pratique apenas boas ações, é sempre mau.

A explicação que se segue é necessária para determinar o conceito desta propensão. Toda a propensão é, ou física, isto é, pertence ao arbítrio do homem como ente natural, ou moral, isto é, pertence ao arbítrio do mesmo como ente moral. — No primeiro sentido, não há propensão para o mal moral, pois este deve resultar necessariamente da liberdade; uma propensão física (fundada sobre os impulsos sensíveis) para um uso qualquer da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Assim, uma propensão ao mal só pode ser vinculada ao poder moral do arbítrio. Ora, nada é moralmente mau (isto é, imputável) que não seja nosso próprio *ato.* Ao contrário, entende-se pelo conceito de uma propensão um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, *anterior a qualquer ato,* por conseguinte, não é ainda um *ato;* como no conceito de uma simples propensão para o mal haveria uma contradição, se esta expressão não pudesse ser tomada de qualquer maneira em duas significações diferentes todas as duas conciliáveis com o conceito de liberdade. Donde a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações (segundo sua matéria, isto é, referente aos objetos do arbítrio). A propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação *(peccatum originarium)* e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei, e é chamado vício *(peccatum derivatum);* e a primeira falta permanece, mesmo que a segunda (proveniente de motivos que não consistem na própria lei) fosse muitas vezes evitada. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo *(factum phaenomenon).* A primeira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto, com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza.

Encontrar-se-á no que agora foi dito a razão de termos procurado, logo no início desta seção, as três fontes do mal moral unicamente no que, *segundo as leis* da liberdade, afeta o fundamento supremo em virtude do qual aceitamos ou seguimos nossas máximas e não no que afeta a sensibilidade (como receptividade).

III. O homem é mau por natureza

Vitiis nemo sine nascitur.[10] (Horácio.)

A proposição: o homem é *mau* não pode querer dizer outra coisa, depois do que a precede, senão: ele tem consciência da lei moral e admitiu em sua máxima o afastamento (ocasional) da mesma. Ele é mau *por natureza* significa que isto vale para ele considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie (de um homem em geral — pois então seria necessária), mas que, na medida em que o conhecemos por experiência, não pode ser julgado de outro modo, ou podemos pressupô-lo como subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor. Como esta propensão deve ser ela mesma considerada como moralmente má, por conseguinte, não como disposição da natureza, mas como algo que pode ser imputado ao homem, deve consistir, conseqüentemente, em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade, devem ser consideradas contingentes, o que, por sua vez, não estaria de acordo com a universalidade deste mal se seu fundamento supremo subjetivo de todas as máximas não estivesse, de uma maneira qualquer, entrelaçado com a própria humanidade e como que enraizado nela; poderemos denominar esta propensão uma propensão natural para o mal, e como deve ser sempre ele mesmo culpado, um *mal radical,* inato na natureza humana (nada menos que por nós próprios contraído).

Ora, que uma tal propensão perversa deva estar enraizada no homem é um fato para o qual podemos poupar-nos da prova formal, com a quantidade de exemplos gritantes que a experiência nos presenteia *nos atos* dos homens. Se quisermos tirá-los deste estado, no qual alguns filósofos esperavam encontrar sobretudo a bondade natural da natureza, a saber, do assim chamado *estado natural,* não temos senão de comparar as cenas de crueldade não provocadas que oferecem os dramas sangrentos de Tofoa, Nova Zelândia, Ilha dos Navegadores e as incessantes cenas dos longínquos desertos ao noroeste da América (citadas pelo capitão Hearne, onde ninguém tira a menor vantagem),[11] com aquela hipótese, e temos, então, os vícios de barbárie, mais do que necessários, para nos desviarmos desta opinião. Mas se estamos de acordo com aquela opinião, que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (no qual suas disposições

[10] Sem vícios ninguém nasce (Horácio). (N. do E.)

[11] Como a permanente guerra entre os índios Athabascos e Costas de Cão não tem outra intenção que a de matar. Em sua opinião, a bravura guerreira é a suprema virtude dos selvagens. Mesmo no estado civilizado ela é um objeto de admiração e um fundamento de sumo respeito, que aquela classe exige, na qual é o único mérito; e isto não sem todo o fundamento na razão. Pois que o homem possa ter algo e fazer disto um fim, algo este que preza mais que a sua vida (a honra), renunciando a todo o proveito próprio, prova, pois, uma certa sublimidade em sua disposição. Mas se vê na satisfação com que os vencedores celebram as façanhas (da destruição, da derrubada sem poupar, etc.), que se regalam meramente com sua superioridade e com a destruição que puderam efetuar, sem um outro objetivo.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

podem desenvolver-se mais completamente), ouvir-se-á uma longa e melancólica litania de queixas da humanidade: de falsidade secreta, mesmo na amizade mais íntima, de maneira que uma confiança medida em confidências recíprocas dos melhores amigos é contada como máxima geral de prudência no convívio; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, coisa para a qual deveria estar sempre preparado um benfeitor; de uma boa vontade cordial, que permite a observação: "Há na infelicidade de nosso melhor amigo algo que não nos desagrada de todo"; de muitos outros vícios ocultos sob a aparência de virtude, para não falar de outros que estão mais ocultos, porque consideramos bom aquele que é *um homem mau da classe geral;* e ele terá vícios suficientes da *cultura* e da civilização (os mais ofensivos de todos) para desviar, de preferência, os olhos da conduta dos homens, para que não contraia um outro vício, a saber, o ódio pelos homens. Mas se ainda não está satisfeito com isso, só pode levar em consideração o estado exterior dos povos, composto estranho de dois fatores, já que povos civilizados encontram-se contrários uns aos outros em relação ao grosseiro estado natural (ao estudo de guerra permanente), tendo posto firmemente na cabeça não sair jamais daí; e notará que os princípios das grandes sociedades, chamadas *Estados,*[12] contradizem diretamente as alegações públicas que até agora não é possível dividir, e que nenhum filósofo conseguiu pôr em acordo com a moral, nem sugerir melhores (o que é mais grave) que pudessem ser conciliados com a natureza humana; de sorte que o *quiliasma filosófico,* que almeja um estado de paz perpétua, fundada sobre uma liga de nações como república mundial, é universalmente motivo de riso, como fanatismo, bem como o teológico, que espera uma melhora moral de todo o gênero humano.

O fundamento deste mal não pode, pois, 1) ser colocado, como comumente se faz, *na sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais daí derivadas. Pois não só porque elas não têm uma relação direta com o mal (muito antes com o que a intenção moral pode provar em sua força, dão ocasião para a virtude); assim, não devemos ser responsáveis por sua existência (nem o podemos; por serem inatas, não somos nós os autores), mas sim a propensão para o mal, que ao se referir à moralidade do sujeito, por conseguinte, é encontrado nele, como num ente que age livremente, deve poder ser-lhe imputado como sendo sua própria culpa; malgrado a raiz profunda da mesma no arbítrio, contra a qual deve-se dizer que se

[12] Se considerarmos esta sua história meramente como o fenômeno da disposição, na maior parte das vezes oculta para nós, interna da humanidade, podemos tomar conhecimento de uma certa marcha mecânica da natureza, segundo fins que não são seus fins (dos povos), mas fins da natureza. Cada estado almeja, enquanto tem outro a seu lado, o qual pode esperar dominar, engrandecer-se com esta subordinação; almeja, portanto, a monarquia universal, uma Constituição, onde deveria desaparecer toda a liberdade e com ela (o que é a sua conseqüência) virtude, gosto e ciência. Todavia, este monstro (no qual as leis perdem pouco a pouco sua força), depois de ter devorado todos os vizinhos, desagrega-se, enfim, por si mesmo e divide-se, por intermédio de insurreição e discórdia, em muitos Estados menores que, ao invés de almejarem uma liga de Estados (república de povos livres aliados), iniciam, por sua vez, novamente o mesmo jogo, a fim de não deixar a guerra acabar (este flagelo da espécie humana), se bem que ela não seja tão incuravelmente nefasta como a tumba da tirania universal (ou também uma liga de povos, a fim de não deixar desaparecer o despotismo em nenhum Estado), mas, como dizia um antigo, faz mais homens maus do que os mata.* (N. do A.)
* Acréscimo à 2.ª edição.

encontra, por natureza, no homem. — O fundamento deste mal não pode tampouco 2) ser colocado numa *perversão* da razão moralmente legisladora, mesmo que esta pudesse extirpar a consideração da própria lei e negar a obrigação pura com a mesma; pois isto é inteiramente impossível. Pensar-se um ente que age livremente e mesmo assim desligado da lei que lhe corresponde (da lei moral) seria tanto quanto pensar uma causa agindo sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis da natureza fica de lado por causa da liberdade), o que se contradiz. — Para dar, portanto, um fundamento do moralmente mau no homem, a *sensibilidade* contém muito pouco; pois ela torna o homem meramente *bestial,* ao retirar os motivos que se podem originar na liberdade; mas uma *razão,* que libera da lei moral, mas ao mesmo tempo *maligna* (uma vontade absolutamente maligna), contém, ao contrário, demais, porque mediante isto a oposição à própria lei será elevada a motivo (pois sem qualquer motivo não pode ser determinado o arbítrio) e o sujeito tornar-se-ia um ente *diabólico.* — Nenhum dos dois é aplicável ao homem.

Mas ainda que a existência desta propensão para o mal na natureza humana pudesse ser demonstrada por provas de experiências tiradas da oposição efetiva do arbítrio humano à lei, no tempo, elas não nos ensinariam a verdadeira constituição da mesma e o fundamento desta oposição; porém esta, porque se refere a uma relação do livre arbítrio (portanto, de um, cujo conceito não é empírico) com a lei moral como motivo (no qual o conceito, da mesma maneira, é puramente intelectual), deve ser conhecida *a priori* do conceito do mal, enquanto possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da imputabilidade). O que se segue é o desenvolvimento do conceito.

O homem (mesmo o pior) não renuncia, quaisquer que sejam as máximas, à lei moral, nunca de maneira rebelde (com recusa da obediência). Esta impõe-se, muito antes, a ele, de uma maneira irresistível; e se nenhum outro motivo age em contrário, acolhê-la-á também na máxima suprema, como fundamento suficiente de determinação do arbítrio, isto é, ele seria bom moralmente. Todavia, depende também, por causa de sua disposição natural igualmente inocente, dos motivos da sensibilidade e os acolhe (segundo o princípio subjetivo do amor-próprio) em sua máxima. Se, entretanto, os acolhe como *suficientes unicamente por si mesmos* para a determinação do arbítrio, em sua máxima, sem voltar-se para a lei moral (que ele tem em si), então seria moralmente mau. Mas como admite naturalmente a ambos em sua máxima; como encontrá-los-ia, cada um por si, mesmo que fosse só, suficiente para a determinação da vontade, seria ao mesmo tempo bom e mau, se a diferença das máximas dependesse apenas da diferença dos motivos (da matéria das máximas), a saber, se a lei ou o impulso dos sentidos fornecem um tal motivo; o que se contradiz (segundo a introdução). Por conseqüência, a diferença entre o homem bom e o homem mau deve encontrar-se necessariamente não na diferença dos motivos que eles admitem em suas máximas (não na sua matéria), mas na sua *subordinação* (sua forma): *qual dos dois faz o homem a condição do outro.* Por conseqüência, o homem (mesmo o melhor) só é mau se reverte a ordem moral dos motivos ao acolhê-los em sua máxima; acolhe nas

mesmas a lei moral assim como a lei do amor-próprio; todavia, apercebendo-se de que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas deve ser subordinada à outra, como à sua condição superior, faz dos motivos do amor-próprio e de suas inclinações a condição de obediência à lei moral, já que muito antes esta última deveria ser acolhida como *condição suprema* da satisfação das outras na máxima geral do arbítrio, como motivo único.

Com esta inversão dos motivos por sua máxima contra a ordem moral, as ações podem, ainda assim, apresentar-se em conformidade com a lei, como se derivassem de um princípio verdadeiro; é quando a razão necessita da unidade das máximas em geral, própria à lei moral, meramente para introduzir nos motivos da inclinação, sob o nome de *felicidade,* uma unidade das máximas que não voltariam de outra maneira a eles (por exemplo, a veracidade, se fosse aceita por princípio, para evitar a ansiedade de manter a concordância em nossas mentiras e não embrulhar-nos em suas sinuosidades); neste caso, o caráter empírico é bom, mas o inteligível é sempre mau.

Ora, se há uma propensão para isto na natureza humana, então há no homem uma propensão natural para o mal; e mesmo esta propensão, que deve ser finalmente procurada no livre arbítrio, e que é, conseqüentemente, imputável, é moralmente má. Este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente.

Por conseguinte, a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos esta palavra no sentido estrito; a saber, como uma intenção (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir o mal, *enquanto mal,* para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica), mas muito antes *perversão* do coração, o qual, portanto, denomina-se também *um coração mau.* Isto é compatível com uma vontade em geral boa; provém da fragilidade da natureza humana, pouco forte para seguir os princípios que adotou, unida à impureza, que consiste em não separar segundo uma norma moral os motivos (mesmo de ações bem intencionadas) uns dos outros, e finalmente, quando importa, em considerar somente se são conformes à lei moral e não se derivam do mesmo, isto é, não considerar isto motivos únicos. Se daí não resulta sempre uma ação contrária à lei e uma propensão a estas, isto é, o *vício,* a maneira de pensar que consiste em interpretar a ausência do vício como uma conformidade da *intenção* à lei do dever (como *virtude)* deve ser chamada já de perversão radical do coração humano (pois que não vemos aqui o motivo na máxima, mas apenas o seguimento da lei segundo a letra).

Esta culpa *inata (reatus),* assim chamada porque se faz notar tão cedo como o uso da liberdade se manifesta no homem, e também porque deve derivar-se da liberdade e pode ser-lhe imputada, pode ser julgada em seus dois primeiros graus (a fragilidade e a impureza) como não propositada (culpa), mas no terceiro como

culpa propositada *(dolus);* ela tem por caráter uma certa perfídia do coração humano *(dolus malus)* que engana a si mesmo sobre suas boas e más intenções e, quando só as ações não têm por conseqüência o mal, o que bem poderiam ter segundo suas máximas, não se inquieta por causa de sua intenção, mas por querer justificar-se perante a lei. Daí toca a serenidade da consciência tantos (em sua opinião conscienciosos) homens, contanto que nas ações onde a lei não foi consultada, ou pelo menos não foi preponderante, esquivaram-se felizmente das más conseqüências; se mesmo eles não se imaginavam ter mérito em não se sentir culpados de suas faltas, com as quais viam os outros se afligirem, sem sequer investigar se não seria apenas mérito da sorte e se, segundo a maneira de pensar, que poderiam descobrir em seu interior, se quisessem, tais vícios não teriam sido praticados por eles, se incapacidade, temperamento, educação, circunstâncias do tempo e do lugar que induzem à tentação (tudo coisas que não nos deveriam ser imputadas) não os tivessem impedido disso. Esta deslealdade em enganar a si próprio e que nos impede de estabelecer em nós uma intenção moral desenvolve-se exteriormente também para a falsidade e engano de outros; o que, se não deve ser denominado maldade, merece pelo menos ser chamado de baixeza, e está na maldade radical da natureza humana que (ao fazer um julgamento moral concernente à opinião que se deve fazer de um homem, torna a imputabilidade interior e exteriormente totalmente incerta) constitui a mancha podre de nossa espécie, que, enquanto não for trazida à tona, impede o germe do bem de se desenvolver, coisa que de certo faria.

Um membro do Parlamento inglês fez a seguinte afirmação no calor dos debates: "Cada homem tem seu preço, pelo qual se entrega". Se isto é verdade (que cada um decida por si mesmo); se não há em parte alguma virtude, para a qual não pode ser encontrado nenhum grau da tentação capaz de ampará-la; se, para que o mau ou o bom espírito nos ganhe para si depende somente de quem oferece mais e pague mais prontamente, então deve ser verdade do homem em geral o que o apóstolo diz: "Não há aqui diferença, todos são igualmente pecadores — não há ninguém que pratique o bem (segundo o espírito da lei), nem mesmo um".[13]

IV. Da origem do mal na natureza humana

A origem (primeira) é a proveniente de um efeito de sua primeira, isto é, daquela causa, que não é, por sua vez, efeito de uma outra causa da mesma espé-

[13] A prova verdadeira deste juízo de condenação da razão moralmente legisladora está contida não neste mas no capítulo anterior; este contém apenas a comprovação do mesmo por meio de experiência, a qual não pode jamais descobrir a raiz do mal na máxima suprema do livre arbítrio em relação à lei, pois esta precede toda a experiência como *ato inteligível.* — Daqui, quer dizer, da unidade da máxima suprema, na unidade da lei à qual se relaciona, pode-se entender bem por que a proposição da exclusão do meio-termo entre bem e mal deve servir de fundamento ao julgamento puro intelectual do homem; todavia, que a proposição pode ser subordinada ao julgamento empírico de um *ato sensível* (dos verdadeiros atos); que haja um meio-termo entre estes extremos, de um lado um negativo da indiferença, antes de toda a formação, de outro lado um positivo da composição, para ser em parte bom, em parte mau. Mas o último é apenas julgamento da moralidade do homem no fenômeno, e está subordinado ao primeiro juízo final. (N. do A.)

cie. Ela pode ser considerada, seja de *origem racional*, seja de *origem temporal*. A primeira significação não leva em consideração senão a *existência* do efeito, a segunda o *acontecimento* do mesmo, por conseguinte, como acontecimento relacionado à sua *causa no tempo*. Quando o efeito é relacionado com uma causa que está a ele ligada segundo leis da liberdade, como é o caso com o mal moral, a determinação do arbítrio para produzir não é mais pensada como unida a seu fundamento de determinação no tempo, mas apenas na representação da razão, e não pode ser derivada de um estado qualquer *precedente;* o que, ao contrário, deve acontecer, quando a ação má é relacionada, como *acontecimento* no mundo, com sua causa natural. Procurar das ações livres, como tais, a origem temporal (como que de efeitos naturais), é, pois, uma contradição; por conseguinte, da constituição moral do homem, enquanto considerada como contingente, porque esta significa o fundamento do *uso* da liberdade que deve ser procurado unicamente nas representações da razão (assim como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral).

Como quer que seja constituída a origem do mal moral no homem, é a mais inadequada de todas as maneiras de representação da difusão e da continuação do mesmo por todos os membros de nossa espécie e em todas as gerações: representamo-la a nós mesmos como vinda dos primeiros pais até nós por *hereditariedade;* podemos, pois, dizer do moralmente mau a mesma coisa que o poeta diz do bom: — *Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*[14] — Deve-se ainda notar que, quando investigamos a respeito da origem do mal, não avaliamos inicialmente a propensão para isto (como *peccatum in potentia),* mas consideramos apenas o mal de ações dadas, segundo sua possibilidade interior e o que deve ser acrescentado para o uso da mesma no arbítrio.

Cada ação má, quando se procura a origem da mesma na razão, deve ser considerada como se o homem tivesse chegado imediatamente a ela, saído do estado da inocência. Pois, seja como tiver sido seu comportamento anterior, e sejam quais forem as causas da natureza que agem sobre ele, pouco importa se se encontram dentro ou fora dele, sua ação é livre e de modo nenhum determinada por alguma destas causas; pode, portanto, e deve sempre ser julgado como um

[14] As três faculdades chamadas superiores (nas universidades) explicar-se-iam, cada uma à sua maneira, esta hereditariedade, a saber, ou como doença hereditária, ou culpa hereditária, ou pecado hereditário. 1) *A faculdade de medicina* representar-se-ia o mal hereditário como a tênia, da qual opinam alguns naturalistas que, como ela não pode ser encontrada nem num elemento fora de nós, nem (da mesma espécie) em nenhum outro animal, deveria ter já estado nos primeiros pais. 2) *A faculdade de direito* considerá-lo-ia como a conseqüência legítima de entrar na posse de uma herança que eles nos deixaram, mas carregada de uma grave falta (pois nascer não é mais do que adquirir o uso dos bens da terra, enquanto indispensáveis para a nossa duração). Devemos, portanto, pagar (expiar) um ônus e somos despojados no fim (pela morte) da posse. Como é justo pela lei! 3) *A faculdade de teologia* consideraria este mal como participação pessoal de nossos primeiros pais na *defecção* de um agitador abjeto, que nós mesmos (apesar de agora inconscientes disto) tenhamos então participado disto, ou apenas agora, nascidos sob seu domínio (como príncipes deste mundo), nos agradamos mais dos bens do mesmo do que o comandante supremo da soberania divina e não possuímos suficiente fidelidade para descartar-nos disto, mas em compensação devemos dividir com ele, no futuro, sua sorte.* (N. do A.)

* A frase latina significa: Dificilmente posso contar como coisas nossas a origem, os antepassados e tudo o que nós mesmos não fizemos. (N. do E.)

uso originário de seu arbítrio. Deveria tê-las abandonado, quaisquer que tivessem sido as circunstâncias de tempo e as conjunções onde ele se encontrava, pois nenhuma causa no mundo fará com que ele cesse de ser um ente que age livremente. Diz-se com razão: são imputadas igualmente ao homem as *conseqüências* que resultam de suas ações outrora livres, mas contrárias à lei; mas com isto quer-se apenas dizer: não há necessidade de se recorrer a este subterfúgio e de estabelecer se suas conseqüências podem ser livres ou não, porque já na ação reconhecidamente livre, que era sua causa, há fundamento suficiente para a imputação. Todavia, se alguém fosse tão mau até uma ação livre imediatamente iminente (até o costume, como uma segunda natureza), não teria sido apenas seu dever ser melhor; mas é ainda agora seu dever tornar-se melhor: ele deve, pois, também podê-lo, e se não o faz, é, no momento da ação, também suscetível de imputação e subordinado a ela, como que se, dotado da disposição natural para o bem (que é inseparável da liberdade), tivesse passado do estado da inocência para o mal. — Não podemos, portanto, perguntar a respeito da origem temporal, mas devemos apenas perguntar a respeito da origem racional deste ato, para determinar e, se possível, explicar, a propensão, isto é, o fundamento subjetivo universal da aceitação de uma transgressão em nossa máxima.

Com isto concorda bem a maneira de representação que usa a Escritura para descrever a origem do mal como um *início* do mesmo na espécie humana, representando-a como uma história, onde o que é natureza segundo a coisa (sem levar em consideração a condição do tempo) deve ser pensado em primeiro lugar, deve aparecer como tal, segundo o tempo. Segundo ela, o mal não inicia de uma propensão sobre a qual se fundará, pois, do contrário, o início da mesma não teria sua origem na liberdade, mas no *pecado* (sob este termo entende-se a transgressão da lei moral como *mandamento divino),* mas o estado do homem, antes de toda a propensão para o mal, denomina-se estado da *inocência.* A lei moral apresentou-se primeiramente como *proibição,* assim como no homem, como um ente não puro, mas tentado por inclinações *(Gên* 2,16s). Ora, no lugar de conformar-se a esta lei exatamente como motivo suficiente (o único incondicionalmente bom e que não dá lugar a escrúpulos), o homem procurou outros motivos *(Gên* 3,6) que não podiam ser bons senão condicionalmente (a saber, enquanto não causarem prejuízo à lei) e adotou como máxima, quando pensa a ação como decorrente conscientemente da liberdade, de não conformar-se à lei do dever pelo dever, mas por consideração a outras intenções. Em conseqüência, começou a duvidar do rigor do mandamento que exclui a influência de qualquer outro motivo, para fazer descer, por arrazoados sutis, a obediência a este mandamento a uma simples obediência condicionada (segundo o princípio do amor-próprio) a um meio;[15] donde resultou finalmente que ele admitiu em sua máxima para agir

[15] Todo o respeito testemunhado contra a lei moral, mesmo sem acolhê-lo em sua máxima como motivo suficiente para si, a preponderância sobre todos os outros fundamentos determinantes do arbítrio, é hipócrita, e a propensão para ele, falsidade interior, isto é, uma propensão a enganar a si próprio na interpretação da lei moral em detrimento da mesma (III, 5); é por isso também que a Bíblia (na parte cristã) chama o autor do mal (que está em nós mesmos) de mentiroso do início e caracteriza assim o homem com vistas ao que parece ser nele o fundamento principal do mal. (N. do A.)

a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o motivo da lei e cometeu o pecado *(Gên* 3,6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Depois do que precede, fica claro que fazemos o mesmo todos os dias, por conseguinte, "em Adão todos pecaram" e ainda pecam; só que em nós é pressuposta uma propensão inata para a transgressão, mas não uma tal no primeiro homem, porém, inocência, segundo o tempo; por conseguinte, a transgressão, neste caso, chama-se *pecado original,* enquanto que em nós é representada como resultante da maldade inata de nossa natureza. Esta propensão, todavia, não significa outra coisa do que, se quisermos explicar o mal segundo seu *início no tempo,* devemos necessariamente procurar as causas para toda transgressão premeditada numa época anterior de nossa vida até chegarmos àquela onde o uso da razão ainda não estava desenvolvido, por conseguinte, procurar a fonte do mal até uma propensão (como fundamento natural) para o mal que se denomina inata justamente por esta razão; o que não é necessário, nem útil, no que concerne ao primeiro homem, que já é representado com completo poder do uso de sua razão; do contrário, este fundamento (a propensão má) deveria ser inato; daí porque seu pecado é apresentado como imediatamente criado do estado da inocência. — Entretanto, não temos de procurar a origem temporal de uma constituição moral que nos deve ser imputada, por inevitável que seja, se quisermos *explicar* a existência contingente (é por esta razão que a Escritura, em conformidade com esta nossa fraqueza, assim a representou).

Quanto à origem na razão deste desacordo em nosso arbítrio com relação à maneira de aceitar em sua máxima os motivos subordinados, dando-lhes o primeiro lugar, isto é, esta propensão para o mal permanece-nos insondável, porque ela mesma nos deve ser imputada, conseqüentemente aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por sua vez, a aceitação de uma máxima má. O mal só pode ter sua origem no moralmente mau (não nos meros limites de nossa natureza); portanto, nossa disposição original é uma disposição para o bem (que ninguém além do homem mesmo pôde corromper, se esta corrupção deve ser-lhe imputada); para nós não há, pois, nenhum fundamento compreensível de onde o mal moral pudesse ter vindo até nós. — Esta incompreensibilidade, juntamente com a determinação mais precisa da maldade de nossa espécie, que a Escritura exprime em sua narração histórica,[16] colocando o mal no início do mundo, não no homem, mas num *espírito* de determinação originariamente sublime; assim, o começo *primeiro* de todo o mal em geral é representado por nós como incompreensível (pois donde o mal naquele espírito?), mas o homem, por ter caído no

[16] O que foi dito aqui não deve ser considerado como um comentário da Escritura, a qual está fora dos limites da competência da simples razão. Pode-se explicar a maneira de como se utilizou moralmente um relato histórico, sem decidir se esta também foi a intenção do autor ou se apenas a atribuímos a ele; se ele é verdadeiro apenas para si e sem qualquer prova histórica, mas ao mesmo tempo é o único graças ao qual podemos tirar de uma passagem da Escritura algo que nos leve a melhorar, que de outra forma seria apenas um acréscimo infrutífero aos nossos conhecimentos históricos. Não se deve discutir sem necessidade sobre algo e sobre sua autoridade histórica, o que, seja entendido desta ou daquela maneira, não contribui em nada para tornar melhor um homem, quando o que pode contribuir para isto é conhecido sem prova histórica e deve ser conhecido sem ela. O conhecimento histórico, que não tem com ela nenhuma relação *interna válida para* todos, pertence aos adiáforos que cada um pode apreciar como achar útil para sua própria edificação. (N. do A.)

mal, unicamente por *sedução*, portanto, não pervertido *por fundamento* (mesmo segundo a primeira disposição para o bem), mas ainda capaz de uma melhora por oposição a um *espírito* sedutor, isto é, um ente tal ao qual a tentação da carne não pode ser imputada como atenuante de sua culpa; assim, ao homem, que malgrado a corrupção de seu coração guarda ainda a boa vontade, reste a esperança de uma volta ao bem do qual se desviou.

Observação Geral

Do restabelecimento da disposição original para o bem em sua força

O que o homem é ou deve vir a ser moralmente, bom ou mau, deve fazê-lo ou sê-lo feito *por si mesmo*. Ambos devem ser um efeito de seu livre arbítrio; do contrário, isto não poderia ser-lhe imputado, conseqüentemente, não poderia ser *moralmente* nem bom, nem mau. Quando se diz: ele foi criado bom, isto não pode significar mais do que: ele foi criado para *o bem* e a *disposição* original no homem é boa; mas o próprio homem não o é ainda senão depois de ter aceito ou não em sua máxima os motivos contidos por esta disposição (o que deve ser totalmente deixado à sua livre escolha), é ele mesmo que faz com que se torne bom ou mau. Supondo que, para se tornar bom ou melhor, seja necessária uma cooperação sobrenatural, que consiste simplesmente na redução dos obstáculos, ou ser de ajuda positiva, o homem deve antes tornar-se digno de recebê-la e de aceitar esta ajuda (o que não é pouco), isto é, aceitar em sua máxima este acréscimo positivo, somente pelo qual é possível imputar-lhe o bem e torná-lo conhecido como homem de bem.

Como, pois, é possível que um homem naturalmente mau faça de si mesmo um homem bom, isto vai além de todos os nossos conceitos; pois, como pode fornecer bons frutos uma árvore má? Entretanto, como depois da confissão anteriormente feita, uma árvore originariamente boa (segundo a disposição) produziu frutos maus[17] e não é mais compreensível a queda do bem no mal (se observarmos que o mal provém da liberdade) do que o reerguimento do mal para o bem, a possibilidade deste último não pode ser contestada. Pois, malgrado a queda, soa o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores, sem diminuição em nossa alma; conseqüentemnte, devemos também podê-lo, mesmo que o que podemos fazer seja em si insuficiente e que assim nos tornemos simplesmente suscetíveis de receber uma ajuda vinda do mais alto, para nós insondável. — Agora, na verdade, deve ser aqui pressuposto que um germe do bem, restante em toda a sua pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, o que certamente não pode ser o

[17] A árvore boa segundo a disposição ainda não o é segundo o ato; pois, se assim o fosse, então não poderia, de fato, produzir frutos maus; só quando o homem acolher em sua máxima o motivo para a lei moral nele será chamado um homem bom (a árvore absolutamente uma boa árvore). (N. do A.)

amor-próprio,[18] que, aceito como princípio de todas as nossas máximas, é justamente a fonte de todo o mal.

A restauração em nós da disposição original para o bem não é, pois, aquisição de um motivo para o bem, *perdido* para nós; pois este motivo, que consiste no respeito à lei moral, não poderíamos nunca ter perdido, e seria a última possibilidade, não poderíamos nunca adquiri-lo novamente. Ela é, portanto, a restauração da *pureza* do mesmo como fundamento supremo de todas as nossas máximas, pelas quais deve ser acolhido em nosso arbítrio, não ligado somente a outros motivos ou talvez mesmo subordinado a eles (às inclinações) como condição, mas em toda a sua pureza, na qualidade de motivo, em si *suficiente,* de determinação do arbítrio. O bem original é a *santidade das máximas* no seguimento de seu dever; por ela o homem, que aceita esta pureza em sua máxima, embora ainda não santo por isto (pois entre a máxima e o ato há um grande espaço intermediário), está, entretanto, no caminho de aproximar-se dela num progresso infinito. A firme resolução de seguir seu dever, tornada atitude, chama-se também *virtude,* segundo a legalidade, considerada como seu *caráter empírico (virtus phaenomenon).* Sua máxima constante são ações *conformes à lei;* o motivo, para isto necessitado pelo arbítrio, pode ser tomado de onde se quiser. É por isso que, neste sentido, a virtude é adquirida *pouco a pouco* e alguns a denominam um longo hábito

[18] Palavras, que podem ter um sentido duplo, bem distinto, impedem muitas vezes, e por muito tempo, a convicção pelos mais claros fundamentos. Como o *amor* em geral, também o *amor-próprio* pode ser dividido em *benevolência* e *complacência (benevolentiae et complacentiae),* ambos devem ser também (como se entende por si mesmo) racionais. Acolher o primeiro em sua máxima é natural (pois quem não quererá que tudo lhe corra sempre bem?). Mas ele é racional, contanto que em parte visando como fim apenas o que pode coexistir com a maior complacência, em parte escolhidos os meios eficazes para cada uma das partes constituintes da felicidade. A razão ocupa aqui apenas o lugar de uma servidora da inclinação natural; mas a máxima, que se acolhe por isso, não tem qualquer relação com a moralidade. Se é, porém, feita princípio incondicionado do arbítrio, então é a fonte de um grande conflito, a perder de vista, com a moralidade. — Um *amor* racional de *complacência em si mesmo* pode ser entendido neste sentido: nós temos complacência naquelas máximas já mencionadas, que têm por fim a satisfação da inclinação natural (contanto que aquele fim seja alcançado pelo seguimento da mesma); neste caso ele é idêntico ao amor da complacência contra si mesmo; cada um agrada a si mesmo, como um comerciante ao qual resultaram bem as especulações comerciais e que, ao considerar as máximas adotadas, alegra-se com seu bom discernimento. Somente a máxima do amor-próprio da *complacência incondicionada* (não depende de lucro ou prejuízo como das conseqüências da ação) em si mesma seria o princípio interno de uma satisfação somente possível para nós sob a condição de subordinar nossas máximas à lei moral. Nenhum homem, para o qual a moralidade não é indiferente, que é consciente de tais máximas que não estão de acordo com a lei moral nele, pode ter em si uma complacência, sem que ela seja em si mesma um amargo desagrado. Este poderia ser chamado *amor racional* por si mesmo, o qual evita toda a mistura de outras causas da satisfação pelas causas de suas ações (sob o nome de felicidade que pode assim conseguir para si mesmo) com os motivos do arbítrio. Como isto indica o respeito incondicionado pela lei, por que querer dificultar desnecessariamente a clara compreensão do princípio pela expressão de um *amor-próprio racional,* mas *moral* somente sob a última condição, ao se andar em círculos (pois só se pode amar a si mesmo de modo moral, contanto que se esteja consciente de sua máxima, que é fazer do respeito à lei o motivo supremo de seu arbítrio)? A felicidade é para nós, *segundo nossa natureza,* como entes dependentes de objetos da sensibilidade, a primeira das coisas e o que incondicionalmente desejamos. Justamente a mesma não é segundo nossa natureza (se assim quisermos denominar, em geral, o que nos é inato), como ente dotado de razão e liberdade, nem de longe o primeiro, nem sequer um objeto incondicionado de nossas máximas; isto, porém, é *merecer ser feliz,* isto é, a concordância de todas as nossas máximas com a lei moral. No fato de ela ser objetivamente a condição sob a qual somente o desejo da primeira pode concordar com a razão legisladora, consiste toda a prescrição moral; e na intenção de desejar apenas condicionalmente, a maneira de pensar moral. (N. do A.)

(em observação à lei); graças a ela o homem, através de reformas progressivas de sua conduta e do fortalecimento de suas máximas, chegou da propensão ao vício e a uma propensão oposta. Para isto não é necessária uma *mudança do coração,* mas apenas uma mudança dos *costumes.* O homem considera-se virtuoso quando se sente forte em suas máximas para observar o dever; apesar de este princípio não provir do fundamento supremo de todas as máximas, isto é, do dever; assim, a intemperança retorna à temperança para sua saúde, a mentira à verdade por honra, a injustiça à probidade burguesa por amor à paz ou ao lucro, etc. Todos segundo o caro princípio da bem-aventurança. Mas que alguém se torne um homem não só *legalmente, mas moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível *(virtus noumenon),* por conseqüência um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de outro motivo que esta representação do próprio dever, isto não será resultado de uma *reforma* sucessiva, enquanto permanecer impuro o fundamento da máximas, mas unicamente de uma *revolução* na intenção do homem (uma passagem para a máxima da santidade) e ele não pode tornar-se um novo homem senão por uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação *(Jo* 3,5, comparado com *Gên* 1,2) e transformação do coração.

Mas se o homem é pervertido no fundamento de suas máximas, como é possível que faça esta revolução por suas próprias forças e torne-se, por si mesmo, um homem bom? E, no entanto, o dever nos ordena sê-lo, não nos ordena, porém, nada que não seja praticável. Não se pode chegar a uma conciliação, a não ser que a revolução deve ser necessária para a maneira de pensar e a reforma gradual para a maneira de sentir (que opõe aqueles obstáculos) e, portanto, possível ao homem. Isto é: quando ele volta ao fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única resolução imutável (revelando um novo homem), então é, segundo o princípio e a maneira de pensar, um sujeito receptível para o bem, mas não se tornará nunca um homem bom, a não ser pelo contínuo atuar e tornar-se; isto é, só pode esperar, em virtude de uma tal pureza do princípio, que tomou para a máxima suprema do seu arbítrio e em virtude da solidez do mesmo, encontrar-se no bom caminho (apesar de estreito) de um *progresso* constante do mal ao melhor. Isto é para aquela que descobre o fundamento inteligível do coração (de todas as máximas do arbítrio), para o qual esta infinidade de progresso é unidade, isto é, para Deus, tanto quanto ser um homem realmente bom (agradável a ele) e, assim sendo, esta transformação pode ser considerada revolução; para o julgamento dos homens, todavia, que só podem apreciar a si mesmos e a força de suas máximas pela influência que ganham sobre a sensibilidade no tempo, esta transformação não pode ser considerada a não ser como um esforço sempre constante para o melhor, por conseguinte, como uma reforma gradativa da propensão para o mal, como maneira de pensar absurda.

Daqui se segue que a formação moral do homem não deve começar pelo melhoramento dos costumes, mas pela transformação da maneira de pensar e pela fundação de um caráter; apesar de que ordinariamente se procede de outra maneira e se combate os vícios em particular, deixando intata sua raiz comum. Ora, mesmo o homem mais limitado é capaz de sentir um respeito tanto maior por uma ação conforme ao dever quanto mais ele tirava do pensamento outros motivos que, pelo amor-próprio, poderiam ter influência sobre a máxima de ação; mesmo as crianças são capazes de encontrar o menor vestígio de mistura de moti-

vos impuros, pois que a ação perde para elas, momentaneamente, todo o valor moral. Cultivar-se-á incomparavelmente esta disposição para o bem ao se citar o próprio *exemplo* dos homens bons (o que se refere à sua conformidade à lei) e ao deixar seus aprendizes morais julgarem a impureza de certas máximas a partir dos motivos reais de suas ações e esta penetrará, assim, pouco a pouco, na maneira de pensar; de sorte que o *dever* por si mesmo começará a adquirir uma importância considerável em seu coração. Todavia, ensinar a *admirar* só as ações virtuosas, qualquer o sacrifício que possam ter custado, não é ainda a verdadeira disposição que o ânimo do aprenddiz deve receber para o bem moral. Pois, por mais virtuoso que alguém seja, tudo o que pode fazer de bem é sempre meramente dever; cumprir com seu dever, entretanto, não é mais do que fazer o que é habitual na ordem moral, por conseguinte, não merece ser admirado. Esta admiração indica, muito antes, uma discordância do nosso sentimento para o dever, como se fosse algo extraordinário e digno de mérito obedecer-lhe.

Mas há algo em nossa alma que, não podemos, se a fixarmos convenientemente com os olhos, cessar de contemplar com a maior admiração, e seguramente a admiração é aqui legítima ao mesmo tempo que eleva a alma, e isto é: a disposição original moral, em geral, em nós. — O que é isto em nós (podemos perguntar a nós mesmos) que nos eleva, nós que somos entes constantemente dependentes de tantas necessidades da natureza, tão alto, para além destas, até a idéia de uma disposição original (em nós), que a consideramos, em seu conjunto, como nada e nós mesmos como indignos da existência, se devemos entregar-nos ao seu gozo, só ele capaz de tornar a vida desejável para nós, contrário à lei, pela qual nossa razão ordena poderosamente, sem com isto prometer algo ou fazer ameaças? Todo homem, da mais comum capacidade, deve ter sido ensinado antes da santidade que está na idéia do dever, mas que não se eleva até a investigação do conceito da liberdade, derivado primeiramente desta lei,[19] deve sentir profun-

[19] Que o conceito da liberdade do arbítrio não preceda em nós à consciência da lei moral, mas apenas deduzido da determinabilidade de nosso arbítrio por meio desta lei enquanto mandamento incondicional, disto pode-se ficar logo convencido quando se pergunta a si mesmo: se se tem segura e imediatamente consciência de um poder que permite dominar todo motivo, por grande que seja, para a transgressão *(Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro)* por uma firme resolução. Cada um deverá concordar: *ele não sabe se* se apresentasse tal caso não vacilaria em sua resolução. Mas ao mesmo tempo o dever ordena-lhe incondicionalmente: *deve* permanecer-lhe fiel; e daqui conclui com razão: ele deve também *podê-lo* e, portanto, seu arbítrio é livre. Os que apresentam falsamente esta inescrutável propriedade como totalmente compreensível fazem com a palavra *determinismo* (à proposição da determinação do arbítrio por meio de fundamentos interiores suficientes) uma ilusão, como se a dificuldade consistisse em uni-la com a liberdade, no que ninguém pensa; mas como o *predeterminismo,* segundo o qual ações arbitrárias têm, como acontecimentos, seus fundamentos determinantes *no tempo passado* (que, com o que contém em si, não está mais em nosso domínio), poderia coexistir com a liberdade, segundo a qual a ação bem como seu contrário devem estar, no momento do acontecimento, no domínio do sujeito; isto é o que se quer entender, mas que nunca é entendido.

Não há dificuldade alguma em se unir o conceito de *liberdade* com a idéia de Deus, como ente necessário, porque a liberdade não consiste na contingência da ação (que ela não é determinada por fundamentos), isto é, não no indeterminismo (que deveria ser igualmente possível para Deus fazer o bem ou o mal, se se deve chamar sua ação de livre), mas na absoluta espontaneidade, a qual só corre perigo no predeterminismo, onde está o fundamento determinante da ação *no tempo passado,* por conseguinte, de tal maneira que a ação de me determinar incontestavelmente não está agora mais em *meu* domínio, mas nas mãos da *natureza;* e, como não se pode pensar uma seqüência de tempo em Deus, fica sanada esta dificuldade.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

damente a importância desta questão; e mesmo a incompreensibilidade desta disposição que anuncia uma origem divina deve agir sobre o ânimo até ao entusiasmo e fortalecê-lo para os sacrifícios que somente o respeito pelo seu dever pode impor-lhe. Deve recomendar-se, como um excelente meio para despertar intenções morais, excitar no homem o sentimento da sublimidade da sua determinação moral, porque se opõe diretamente à propensão inata que tende a inverter os motivos nas máximas de nosso arbítrio, a fim de restabelecer no respeito incondicionado à lei, condição suprema de todas as máximas, a ordem moral original entre os motivos e, por conseguinte, em sua pureza, a disposição para o bem no coração humano.

Mas este restabelecimento pela aplicação das próprias forças se opõe diretamente à proposição da corrupção inata do homem para com todo o bem? Certamente, no que concerne à compreensibilidade, isto é, nossa *inteligência* de sua possibilidade, como a tudo que deve ser representado como acontecimento no tempo (mudança) e como necessário segundo leis da natureza, e seu contrário deve ser representado, ao mesmo tempo, sob leis morais, como possível por liberdade; todavia, ela mesma não se opõe à possibilidade deste restabelecimento. Pois, se a lei moral ordena que *devemos* ser agora homens melhores, segue-se, inevitavelmente, também é preciso *podê-lo.* A proposição do mal inato não é de utilidade alguma na *dogmática* moral; pois suas prescrições contêm justamente os mesmos deveres e permanecem também na mesma força, esteja em nós uma propensão inata para a transgressão ou não. Na *ascética* moral, entretanto, esta proposição pretende dizer mais do que o que se segue, mas não o diz: não podemos, na formação moral da disposição moral inata para o bem, iniciar de uma inocência natural em nós, mas devemos necessariamente começar pela pressuposição de uma maldade do arbítrio na aceitação de suas máximas, contrárias à disposição moral original e porque a propensão para isto é impossível de ser exterminada, reagir sem cessar contra ela. Ora, como isto a nada conduz, a não ser a uma progressão, até ao infinito, do mal para o melhor, segue-se que a transformação da intenção do homem mau na de um bom deve consistir na transformação do fundamento interior supremo da aceitação de todas as suas máximas em conformidade com a lei moral, enquanto este nosso fundamento (o nosso coração) é ele mesmo imutável. O homem não pode chegar a convencer-se disto de maneira natural, nem pela consciência imediata, nem pela prova da vida que levava até aquele momento; isto porque a profundeza do coração (o fundamento subjetivo primeiro de suas máximas) permanece insondável para ele; todavia, ele deve poder *esperar* chegar por *suas* próprias forças ao caminho para lá, caminho este que lhe é indicado por uma intenção melhorada em seu fundamento; porque ele deve tornar-se um homem bom, mas só pode ser julgado *moralmente* bom segundo aquilo que lhe pode ser imputado como sua própria obra.

Para combater esta pretensão de automelhoramento, a razão, naturalmente desencorajada para o trabalho moral, apela, pretextando uma incapacidade natural, a toda sorte de idéias religiosas impuras (entre outras, as que imaginam que o próprio Deus estabeleceu o princípio de felicidade como condição suprema de seus mandamentos). Podemos, todavia, dividir todas as religiões em duas: aquela

que *procura os favores* (de simples culto), e a religião *moral*, isto é, a da vida reta (boa). Pela primeira, o homem ufana-se: Deus poderia muito bem fazê-lo feliz para sempre, sem que seja necessário *tornar-se um homem melhor* (pela remissão de seus pecados); ou, ainda, se isto não lhe parece possível: *Deus* poderia *fazê-lo* muito bem *um homem melhor*, sem que ele mesmo precise fazer outra coisa para isto do que *pedir;* o que para um ente que tudo vê nada mais é senão *desejar*, na verdade, nada teria sido feito: pois, se dependesse apenas do desejo, todo homem seria bom. Segundo a religião moral, entretanto (entre todas as públicas que já existiram, somente a cristã tem este caráter), é um princípio que cada um deve fazer tudo o que suas forças permitirem para tornar-se um homem melhor; e só então, quando tiver enterrado *seu tesouro* inato (*Lc* 19,12-16), quando tiver usado a disposição natural para o bem, a fim de se tornar um homem melhor, pode esperar que o que não está em seu poder seja completado por uma colaboração mais alta. Não é absolutamente necessário que o homem saiba em que ela consiste; talvez seja até inevitável que, se a maneira como ela acontece for revelada num certo tempo, a homens diferentes em outros tempos, cada um faria um conceito diferente e, decerto, com toda sinceridade. Mas, neste caso, vale o seguinte princípio: "Não é essencial, nem necessário, a cada um saber o que Deus faz ou fez para sua glória"; mas sim saber *o que ele mesmo deve fazer* para se tornar digno desta ajuda.[20]

[20] Esta observação geral é a primeira das quatro que foram juntadas a cada uma das partes desta obra e que poderiam ter por títulos: 1) dos efeitos de graça, 2) dos milagres, 3) dos mistérios, 4) dos meios de graça. — Estes são como que parergos da religião dentro dos limites da razão pura, não são partes integrantes dela, mas confinam com ela. A razão, consciente de sua impotência em satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até as idéias transcendentes que podem preencher aquela falta sem, entretanto, apropriar-se delas como um acréscimo a seu domínio. Não contesta a possibilidade ou a realidade dos objetos das mesmas, mas não pode admiti-las em suas máximas para pensar e agir. Conta até que, no insondável campo do sobrenatural, há qualquer coisa mais do que aquilo que pode tornar compreensível, o que seria necessário para a explicação da impotência moral, esta coisa, mesmo desconhecida, fornecerá sua boa vontade, graças a uma fé que poderia ser chamada (quanto à sua possibilidade) de *reflexiva*, porque a *dogmática*, que se proclama um *saber*, lhe parece pouco sincera ou temerária; com efeito, levantar dificuldades contra o que já está firme para si mesmo (praticamente) é, quando se refere a questões transcendentes, apenas uma ocupação secundária (parergo). No que se refere à desvantagem destas idéias *moralmente* transcendentes, quando quisermos introduzi-las na religião, o efeito disto é o seguinte, segundo a ordem das quatro classes citadas: 1) para a pretensa experiência interna (efeitos de graça), *fanatismo;* 2) para a suposta experiência externa (milagre), *superstição;* 3) para a suposta iluminação do entendimento com vistas ao sobrenatural (mistérios); *iluminatismo*, loucura de adeptos; 4) para a tentativa arriscada de agir sobre o sobrenatural (meios de graça), *taumaturgia*, puras aberrações de uma razão que vai além de seus limites e isto com pretensa intenção moral (agradável a Deus). — Mas o que se refere particularmente a esta observação geral para a primeira parte do presente tratado é o apelo aos *efeitos de graça* da última espécie e não pode ser aceito nas máximas da razão, se esta se mantém dentro de seus limites; como em geral nada sobrenatural, pois que pára justamente aí todo o uso da razão. — É, com efeito, impossível torná-los conhecidos *teoricamente* (pois são efeitos de graça e não de natureza interna), porque nosso uso do conceito de causa e efeito não pode ser estendido para além dos objetos da experiência nem, por conseguinte, para além da natureza; a pressuposição de uma utilização *prática* desta idéia é ela mesma contraditória. Pois como utilização pressuporia uma regra daquilo que nós mesmos temos a ver para o bem (numa certa intenção), para alcançar algo; esperar um efeito de graça, porém, significa justamente o contrário, a saber, que o bem (o moral) não será o nosso, mas o ato de um outro ente, nós podemos, pois, *herdá-lo* por intermédio do *nada fazer*, o que se contradiz. *Podemos, pois*, conceder-lhes que sejam algo de incompreensível, mas jamais acolhê-los em nossa máxima, quer no uso teórico, quer no uso prático.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

Índice